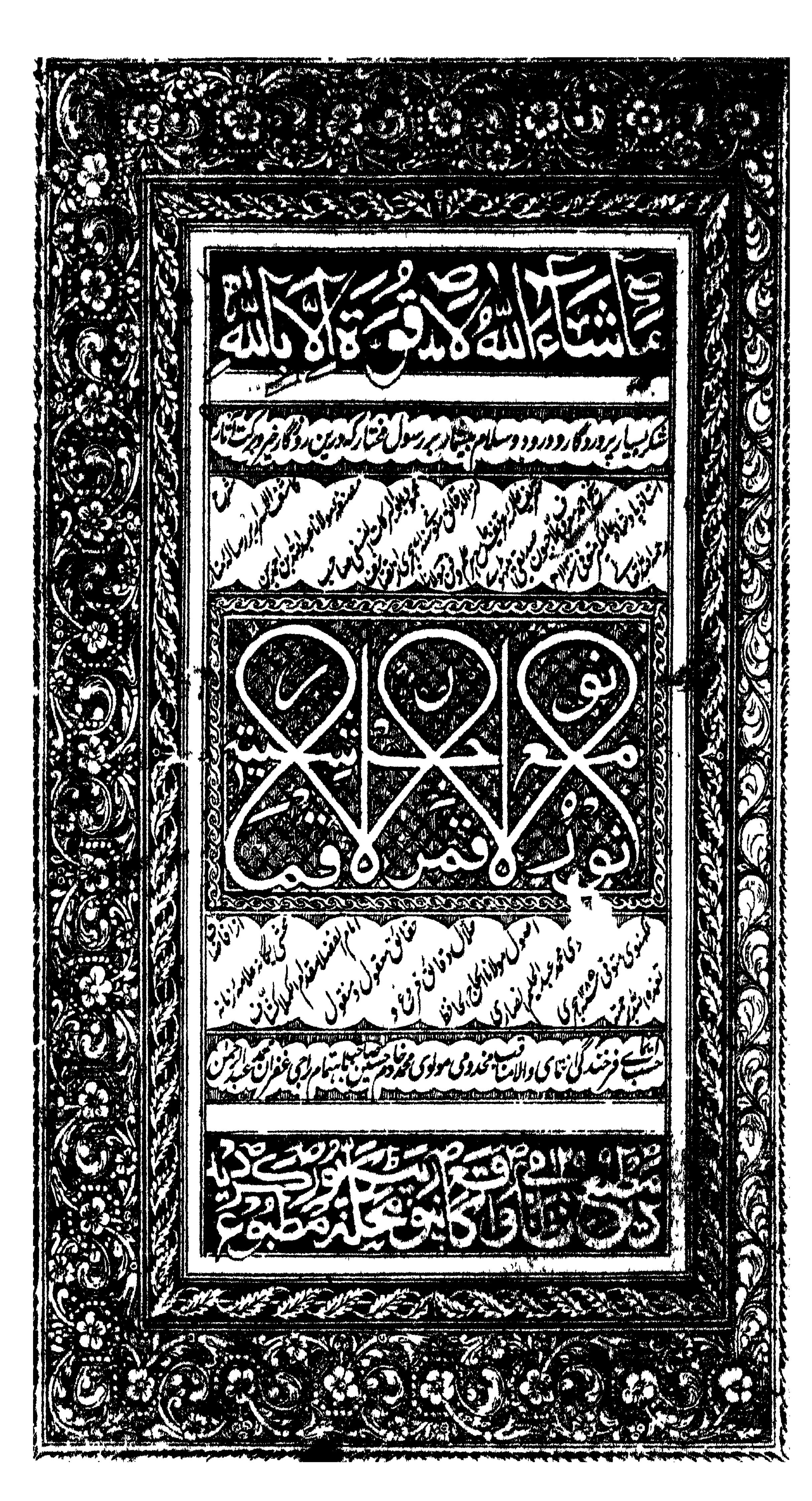
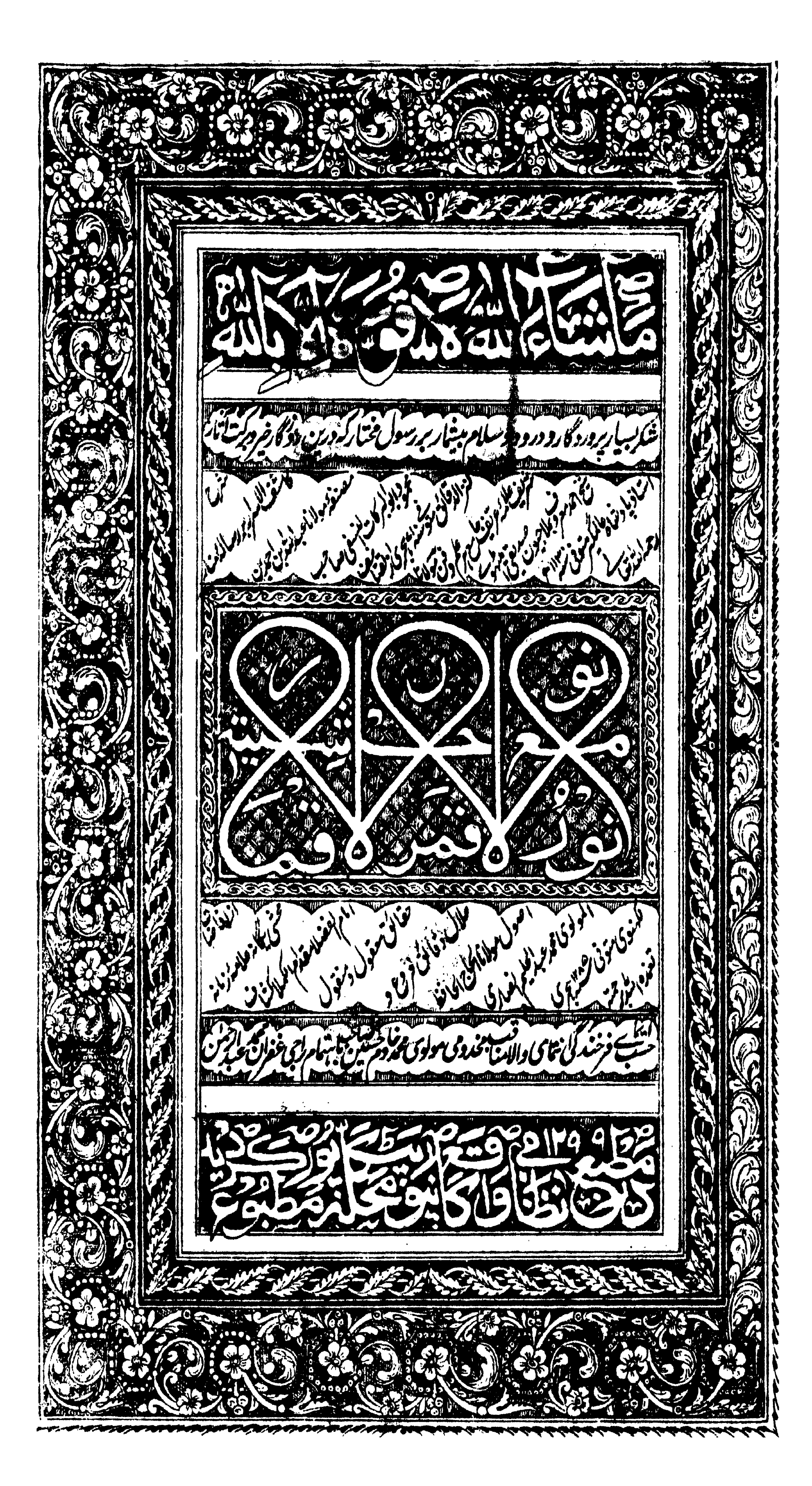
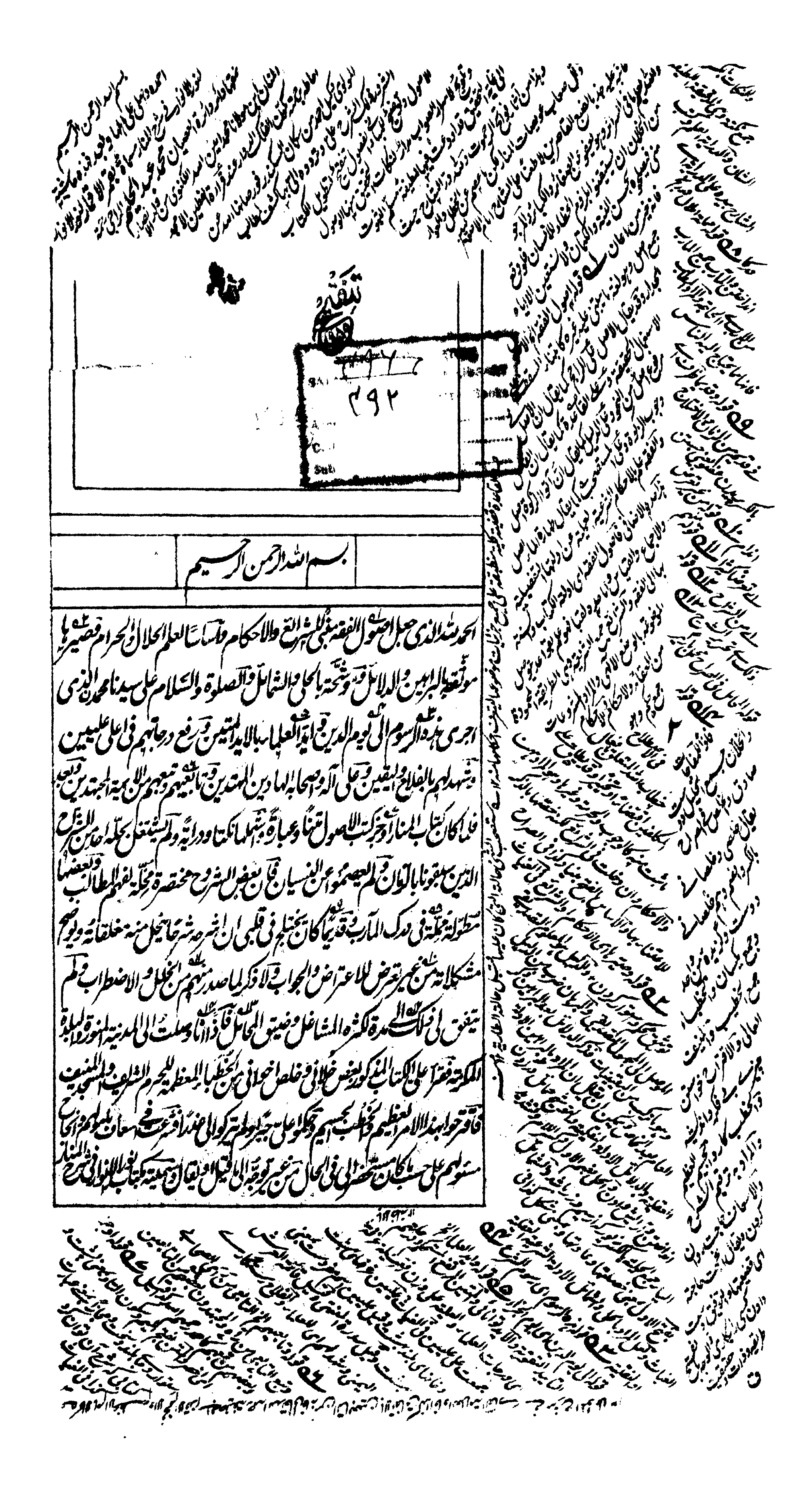

ماشاء الله لا قوة الا بالله
شکر بسیار پروردگار و درود و سلام بیشمار بر رسول مختار کہ درین روزگار خیر و برکت آثار
نور الانوار مع حاشیہ قمر الاقمار
حسب ایماے فرخندگی نمای والا مناقب مخدومی مولوی محمد خادم حسین صاحب باہتمام راجی غفران عبد الرحمن


ماشاء الله لا قوة الا بالله
شکر بسیار پروردگار و درود و سلام بیشمار بر رسول مختار که درین روزگار خیر و برکت آثار
نور الانوار مع حاشیة قمر الاقمار
حسب ایمای فرخندگی نمای والا مناقب مخدومی مولوی محمد خادم حسین باهتمام راجی غفران عبد الرحمن



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی جعل اصول الفقه مبنی للشرائع والاحکام واساسا لعلم الحلال والحرام وقصر بناءها موثقة بالبراهین والدلائل ووشحه بالحلی والشمائل والصلوة والسلام علی سیدنا محمد الذی اجری هذه الرسوم الی یوم الدین وایدالعلماء بالاید المتین ورفع درجاتهم فی اعلی علیین وشهد لهم بالفلاح الیقین وعلی آله واصحابه الهادین المهتدین وتابعیهم وتبعهم من الائمة المجتهدین وبعد فلما کان کتاب المنار اوجز کتب الاصول متنا وعبارة واشملها نکتا ودرایة ولم یشتغل بحله احد من الشراح الذین سبقونا بالزمان ولم یعصموا عن النسیان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة فی درک المآرب فقدیما کان یختلج فی قلبی ان اشرحه شرحا یحل منه مغلقاته ویوضح مشکلاته من غیر تعرض للاعتراض والجواب الا ذکر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب ولم یتفق لی ذلک الی مدة لکثرة المشاغل وضیق المحامل فاذا انا وصلت الی المدینة المنورة والبلدة المکرمة فقرأ علی الکتاب المذکور بعض خلانی وخلص اخوانی من الخطباء المعظمة للحرم الشریف والمسجد المنیف فاقترحوا بهذا الامر العظیم والخطب الجسیم وحملوا علی جبری ولم یترکوا لی عذرا فشرعت فی اسعاف مرامهم وانجاح مسئولهم علی حسب ما کان مستحضرا لی فی الحال من غیر توجه الی القیل والقال وسمیته بکتاب نور الانوار فی شرح المنار



والله الموفق فی البدایة والنهایة وهو حسبی للسعادة والهدایة والمسئول عنه ان یجعله خالصا لوجهه
الکریم ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم قال المصرح بعد ما تیمن بالتسمیة الحمد لله الذی هدانا
الی الصراط المستقیم فتفسیر قوله الحمد لله وضح واما الهدایة فکما قیل الدلالة الموصلة الی المطلوب
او الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب واجمعوا علی انه اذا انسب الی الله تعالی یراد به الاول
واذا انسب الی الرسول او القرآن یراد به الثانی وقالوا ایضا انه اذا اُعدی الی المفعول الثانی
بلا واسطة یراد به الاول واذا اعدی الیه بواسطة الی او اللام یراد به الثانی وههنا ان
نظر الی انه منسوب الی الله تعالی ینبغی ان یراد به الاول وان نظر الی انه عدی بواسطة
الی ینبغی ان یراد به الثانی فاما ان یقدر ههنا نا رسله او یقال کلمة الی مزیدة للتاکید
والتقویة وبالجملة لا یخلو هذا عن تحمل والصراط المستقیم هو الصراط الذی یکون علی
الشارع العام ویسلکه کل واحد من غیر ان یکون فیه التفات الی شعب الیمین والشمال
وهو الذی یکون معتدلا بین الافراط والتفریط وهذا صادق علی شریعة محمد صلی الله علیه
وسلم لانها متوسطة بین الافراط الذی فی دین موسی علیه السلام والتفریط الذی
فی دین عیسی علیه السلام وعلی عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بین الجبر والقدر
وبین الرفض والخروج وبین التشبیه والتعطیل الذی فی غیرها وعلی طریق سلوک جامع
بین المحبة والعقل فلا یکون عشقا محضا مفضیا الی الجذب ولا عقلا صرفا موصلا
الی الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفیه تلمیح الی قوله تعالی اهدنا الصراط المستقیم والصلوة
علی من اختص بالخلق العظیم فتفسیر الصلوة وضح وقوله علی من اختص کنایة عن محمد صلی الله
علیه وسلم تنبیها علی ان کونه مختصا بالخلق العظیم ما تقرر فی الاذهان حتی لا ینتقل الذهن
من هذا الوصف الی غیره علیه السلام والخلق هو ملکة تصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظیم له

على ما قالت عائشة هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود بالكونين مع التوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعا وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله من خص والآل اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقي وهو الانسب ههنا لان المعرج لم يتعرض لذكر الاصحاب في الصلوة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين والاسلام مؤيدين الخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اضافي وحد لقبي وغاية وموضوع فلما لم يذكره المصنف طويناه على ولكن لا بد ههنا من ان نعلم ان موضوع اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث انه مثبت والمصنف ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه فكذلك هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد

٢٩ قوله او بيان له اي عطف بيان له

ف

من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها
وكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلاثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع
امة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع
عترة الرسول او اجماع الصحابة او غيرهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع
بعد الثلاثة للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وكان
ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشرعي والعقلي
ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على
حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة لعلة القدر والجنس
على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام
امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط لان
اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول
الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد
ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي وقيل انما قال والاصل كان ردا على منكري القياس
قصدا وصريحا وانما قال الرابع كان ردا على ان مرتبته بعد الاصول الثلاثة فما دام كان
الحكم موجودا في واحد من الثلاثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا
لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله

والاجماع فرع للدلائل والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل
لايخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب وغيره وهو السنة
وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة
بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس
وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول
الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام
وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي
كان مضافا اليه للبعض والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وما بعده
التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروء او بمعنى المقرون
فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية
وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف
اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى
السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام
او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان
يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة
المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب

المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى مع انهما
مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا
واللام في المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه
او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان
يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته
دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
وعن قراءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة
صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا
بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابي
في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة
ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة
وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا
كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فيخرج القراءة
الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع
وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم
يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها
من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم
كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحوه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقراءة الفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديراً وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعاً وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللولو في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضاً وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلاً وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شروع في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة تحت كل تقسيم اقسام

لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما
قال اقسامها ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا
فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة
والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم يراعى النظم مع دلالة على المعنى
وذلك اربعة اى المذكور فيما قبل وهو التقسيمات اربعة تقسيمات وتحت
كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سيأتى ووجه ذلك لان البحث فيه اما ان يكون
عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او
بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة يعنى ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هى الانواع والاصناف والصيغة هى الهيأة واللغة وان كان
يشمل المادة والهيأة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اى من حيث
انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على
اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهى اربعة الخاص
والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك
بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فاما ان ترجح احد معانيه بالتاويل فهو
المأول والا فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي
هو صيغة ولغة وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شأن المجتهد والثاني

في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم سوقا او غير مسوق محتملا للتاويل اولا او كيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان احتمل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو صريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

11

فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان ثم جعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان في الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤول الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما يجيء ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اي المفهومات الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني وايها اوجب التوقف فالخاص قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه اوجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم للاسامي اي اقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يذكره الجمهور

وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف رح ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف رح انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما

الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد لان معناه ح ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي وانما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن

القصد ههنا البيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص

الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى وان لم يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي التشخص المعين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق

فرب النوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كالانسان ورجل وزيد
فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة فالغرض
من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما الجمعة والاعياد ونحوه
والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص
النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير
خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة ولا التعدد والاوضاع ولما فرغ المصنف رح عن تعريف الخاص
وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه
ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد
خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشئا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من
الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فيثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الواسطة
ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع للحكم الاول وكانهما متحدان ولكن الاول لبيان
المذهب والثاني لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه
بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير
فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون
محكما كما يقال جاءني زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت
طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع
والسجود على سبيل الفرض شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من
حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان
وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود

وهو قوله تعـ واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما الحقه ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي رح
يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض بحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عليه السلام
قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعـ واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى
معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان
حتى يقال ان الحديث يلحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان
تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة

يكون واجبا لانه ظني ويبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان
عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فيبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح
وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء
وهو قوله تعـ فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء
وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لقوله عليه السلام
واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول
ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه



فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء عمل فلا يصح بدون النية
ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا المعنى معلوم ولا اسالة
ولا اصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون
الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد لانها تعارض متواترا بل كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب
يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن الواجب في الوضوء
بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلت
عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف
عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان
فيبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي رح
يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله
عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه
معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا
بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غاية ما في الباب ان يكون واجبة بنقص تركها الطواف
فيجب الدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره وما زاد زيادة كونه سبعة اشواط ابتداؤه
من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق والتاويل بالطهارة في آية الطواف

عطف على قوله شرط الولاء وتفريع يرجع عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فيبطل
تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى
قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان
اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع
واوله ابو حنيفة رح بالحيض لان الله تعالى قال ثلثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان فالطلاق لم
يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك
الطهر من العدة اولا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون ثلثة قروء مع بعضها لان الثالث
او بعضها ثلثة قد مضى وان لم يحتسب منها ويوخذ ثلثة اخر ما سوى هذا الطهر يكون ثلثا
وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه
الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة
قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به ما دون الثلث
كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان
يكون في طهر لا وطي فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في
طهر وطي فيه لانه لم يعلم ح انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في
الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الاية
بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المصنف رح

ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم للآن وثلث منها ما يجيء واورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل

التحمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال لابد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ح ما بقي من الاثنين او واحد فقط يعني ان طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين ح تصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها ثلثا ويكون ح مغنى للطلقة او الطلقتين وح الآن الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل جديد ويهدم ما مضى من الطلقة او الطلقتين من الطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان التمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم منه ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة

لا تحل له حتى [illegible] وهو ما روي ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فعنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رح ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله فاذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل

ثم قال المصنف رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا هذا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لابد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من جهة المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلا عاية [illegible]

١٩

قلنا بوجوب المال ورعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص
في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى
فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح
بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى
جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به
ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا له تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه واذا كان
كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان
المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان الجزاء يجيء بمعنى الكافي فيدل على ان القطع
هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا ملخص ما ذكره في
التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية
على الحكم فقال وكذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولاجل ان مدلول الخاص قطعي
واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد خلعها خلافا للشافعي رح
وبيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا
يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنان والطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق
دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي مراجعة بحسن المعاشرة
او تسريح باحسان اي تخلية على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

ان لا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به ای فان ظننتم یا ایها الحکام ان لا یقیما ای الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح علیهما فیما افتدت المرأة به خلاصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة فی الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما کان مذکورا سابقا اعنی الطلاق لا الفسخ لان الفسخ یقوم بالطرفین لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره ای فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتی تنکح زوجا غیره ویطأها ویطلقها فالشافعی رح یقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتی تکون هذه الطلقة ثالثة وذکر الخلع فیما بینهما جملة معترضة لانه فسخ لا یصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنی مخصوص وهو التعقیب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فینبغی ان یقع بعد الخلع وهو النص طلاق غایته انه یلزم ان تکون الطلقات اربعة اثنتان فی قوله تعالی الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هی هذه ولکنه لا باس فان الخلع لیس طلاقا مستقلا علی حدة بل مندرج فی الطلقتین فکأنه قیل الطلاق مرتان سواء کانتا رجعیتین ثم یجب امساک بمعروف وتسریح باحسان او کانتا فی ضمن الخلع ثم تکون بائنة فان طلقها بعد المرتین المذکورتین فیما قبل فلا تحل له حتی تنکح زوجا غیره الآیة وعلی هذا التقریر اندفع ما قیل انه یلزم ان یکون الطلاق الذی بعد الخلع فقط حکمه عدم الحل لا الذی لم یکن کذلک وانه یلزم ان لا یکون الخلع الا بعد المرتین عملا بقوله تعالی فان خفتم ولکن یرد ان هذا کله مناسب اذا کان التسریح بالاحسان اشارة الی ترک المراجعة کما حررت واما اذا کان اشارة الی الطلقة الثالثة علی ما روی عن النبی علیه السلام انه قال هو الطلاق الثالث ثم یکون قوله تعالی فان طلقها بیانا لذلک ولا تعلق له بمسألة الخلع اصلا فیکون المعنی ان بعد المرتین اما امساک بمعروف بالمراجعة او تسریح باحسان بالطلقة الثالثة فان آثر التسریح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآیة هذا خلاصة ما قالوا

والبسط في التفسير الاحمدي و وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله صح النكاح
الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل
بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها
بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا
للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان المرأة التي فوضها وليها بلا مهر او
على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب
المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي او
والموت عملا بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء
ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ
خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب
وعلى كل تقدير يجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ
فلا اقل من ان يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا
حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء
لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل فرك الفعل ولا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين ثم في هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها
في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق
وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا
من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح
مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا كان لا يقدر

في جانب الاكثر لكن يقدر من جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا نقيسه على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان هذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي رح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا ثانيا وفرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان يكون هذا بمعنى وجبنا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم

ذكر المصنف رح دلائل كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله عملا تعليل لقوله صح اه على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف رح عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال

ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب

ای قوله امر مصدر یراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهذا جنس یشمل کل لفظ وقوله علی سبیل الاستعلاء
یخرج به الالتماس والدعاء وبقی فیه النهی ایضا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل کل ما کان مشتقا من
المضارع علی هذه الطریقة سواء کان حاضرا او غائبا او متکلما معروفا او مجهولا ولکن یشترط ان
یکون المقصود منه ایجاب الفعل ویعد القائل نفسه عالیا سواء کان عالیا فی الواقع اولا ولهذا ینسب
الی سوء الادب ان لم یکن عالیا وبما ذکرنا اندفع ما قیل ان اراد به اصطلاح العربیة فلا حاجة الی قوله
علی سبیل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ایضا امر عندهم وان اراد به اصطلاح الاصول فیصدق علی ما
اریدبه التهدید والتعجیز لانه ایضا علی سبیل الاستعلاء وذلک لانا نتکلم علی اصطلاح الاصول ولیس المقصود
مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا لا یصدق الا علی الوجوب بخلاف التهدید والتعجیز ونحوهما
ویختص مراده بصیغة لازمة بیان لکون الامر خاصا یعنی یختص مراد الامر وهو الوجوب بصیغة
لازمة للمراد والغرض منه بیان الاختصاص من الجانبین ای لا یکون الامر الا للوجوب ولا یثبت الوجوب الا
من الامر دون الفعل فیکون نفیا للاشتراک والترادف جمیعا وذلک بان یقال ان دخول الباء
ههنا علی المختص علی طریقة قولهم خصصت فلانا بالذکر فتکون الصیغة مختصة بالوجوب دون
الاباحة والندب وهذا نفی الاشتراک ویکون معنی قوله لازمة ان الصیغة لازمة للمراد لا تنفک
عنه ولا یکون المراد مفهوما من غیر الصیغة وهو الفعل وهذا نفی الترادف او یقال ان الباء داخلة
علی المختص کما هو المتعارف ای لا یختص هذا المراد بغیر الصیغة وهو الفعل فیکون هو نفیا للترادف
ثم قوله لازمة ان حمل علی اللازم الاعم فیکون هو ایضا نفیا للترادف لان الملزوم لا یوجد
بدون اللازم فلا یفهم نفی الاشتراک قط فینبغی ان یحمل اللازم علی اللازم المساوی ای لا یوجد
المراد بدون الصیغة ولا الصیغة بدون المراد فهم ح نفی الترادف والاشتراک جمیعا
کنایة ثم صرح بعد ذلک بنفی الترادف قصدا فقال حتی لا یکون الفعل موجبا ای اذا کان المراد

مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة من غير مواظبة عليه السلام خلافا
لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام ايضا موجب اما لانه امر لكان امر للوجوب
واما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوا منه
عليه السلام ولا طبعا له ولا مخصوصا به فالا فعدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع النعال
متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجتنا انه لما منعه عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال
وخلع النعال روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم
فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة
روحانية من عند الله تعالى اطعم عنده واسقى من شراب المحبة كما قال قائل شعر ذكر
للمشتاق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب * ولهذا ترى الامة المجاهدين يفطرون
بشرب قطرة في اربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي
انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما
قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وهذه تمسكات
ابي حنيفة رح اما الشافعي رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام
شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فيجعل
متابعة افعاله لازمة للامة فاجاب عنه المصنف رح بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام
صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد روية الفعل ولم يحتاجوا
الى هذا القول اصلا وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول
وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول

لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمى الفعل به لانه سببه اى سمى الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام فى الحقيقة ولما فرغ عن نفى الترادف قصد ان يشرع فى نفى الاشتراك فقال وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعنى ان موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب اليه البعض حتى الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكر دلائلهم لانه يفهم مما ذكره الشارح فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وادناه الندب فى هذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الامر ان يكون مأذونا فيه لا يكون حراما وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا واهل التوقف يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يتعين به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل فى القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وانما الاباحة فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لم تفهم من الامر بل من قوله تعالى احل لكم الطيبات ولحسن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حرجا عليهم فينبغى ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز

ثم شرع فى بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى

ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الآية لان معناه
اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما اي ان شاؤا
قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الاتيان بامرهما ولا يكون ذلك الا في الواجب
وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اي ما بقي لك الاختيار
بعد ان امرتك فلم تركت السجود وكذا استحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء الخيرة الآية
اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الآية فليحذر الذين يخالفون عن
امر الرسول عليه السلام وغيره عن ان تصيبهم فتنة في الدنيا او عذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد
لا يكون الا بترك الواجب لكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب
وهو ممنوع وانه لم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق
الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب
وان المخالفة في استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل قوله ودلالة الاجماع والمعقول
عطف على ما قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه قوله موجبة مستقلات
معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم
اجمعوا على ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر والكامل في الطلب
هو الوجوب والاصل نفي الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان
نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شيء
يدل عليه وكذا الدليل المعقول دال على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها
كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغي ان يكون الامر كذلك والا على معنى الوجوب

٣٦

وليتبين هذا الاثبات للغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول
هو ان السيد اذا امر عبده بفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك
وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه اخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في
بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فما ذا حكمه فقال واذا اريدت به الاباحة او الندب اي
اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل انه حقيقة
لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب
وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك
والاباحة هي جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في
بعض معنى الوجوب وهذا هو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار
فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصله اي قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو
الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز
الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي
هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر
الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا
مجازا واما تحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر فمذكور في التلويح
بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار
اولا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما
ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه
افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل وذهب الشافعي رح الى انه يحتمله التكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو نكرة والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية وذلك مناسبات سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف ولم يكن رد على بعض اصحاب الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فقيل ان الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد ولا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي كما اليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك يقع على الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اي لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت تلك المرأة امة لان الثنتين في حقها كالثلثة في حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فهو انما تقع ثنتان

29

لاجل انه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد

المصـ رحـ دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي

هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب

مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا المختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله

طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله

ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل العدد

وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية وانما يحتمل

بمعزل عنها بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي

يتصف بالجنسية والفرد الحكمي ومعزلية المثنى واما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي

الا في آخر العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب سوال يرد علينا

وهو ان الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فباي وجه تكرر العبادات مثل الصلوة

والصيام وغير ذلك فنقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب

لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فلان وجد الوقت وجب الصلوة ومتى يأتي

رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج

في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر

انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود

كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة

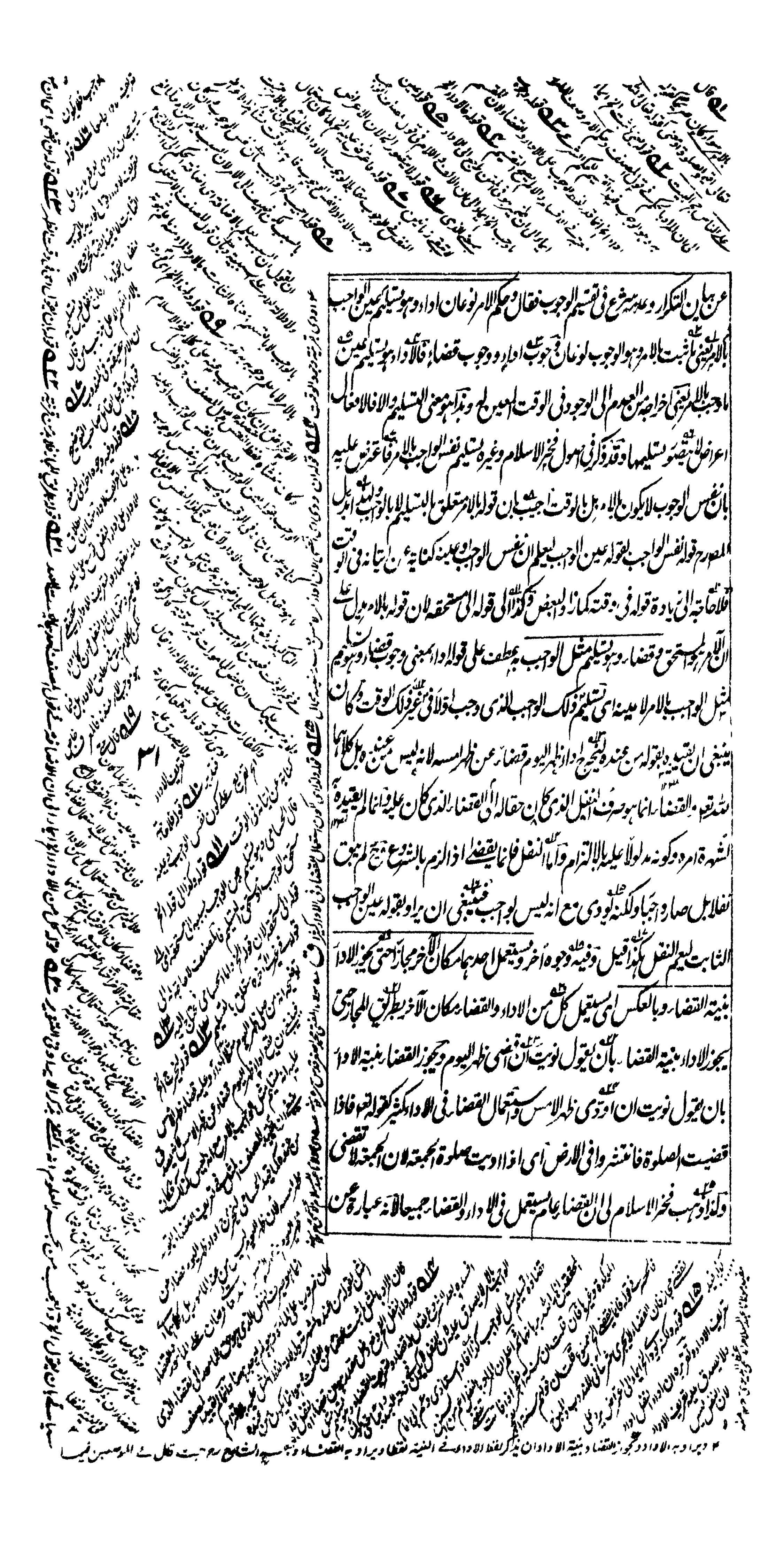
حكما وعند الشافعي رحـ لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان

لخلاف الشافعي رحـ في اصل كلي على وجه تضمن الخلاف في المسألة المذكورة يعني ان عنده

لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين او ثلثا اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المص بتقريب بيان الامر بان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال

وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد باية السرقة

الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه بآية ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل خلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا تعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا بيقين وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة والنص فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقم فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا باس ان تثبت بنص آخر واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعيين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كلما زني غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المص



٣١

عن بيان التكرار ثم شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب
بالامر يعني ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم عين
ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم في الافعال لا
الاعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه
بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا ابدل
المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب عينه كناية عن اتيانه في الوقت
فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على
ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم
مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك الوقت وكان
ينبغي ان يقيد بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس مثلا من عنده بل كلاهما
لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده
لشهرة امره وكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع ثم لم يبق
نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي ان يراد بقوله عين الواجب
الثابت ليعم النفل كذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء
بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى
يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء
بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى
ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

فراغ الذمة وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال الشاعر الذيب ياد وللغزال يا كله اي يختله ويغلب عليه وأما اذا صام شعبان بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب وان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الخطاء في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لابد له من سبب على حدة فبينه بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف يعني الوقت فحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق في ذمتكم بالتعيين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه مقدور على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت الى مثل ضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعدينا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعنده لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا
يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات او التفويت وقضاء الحضر في السفر
اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا
يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان
المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم
مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تع
وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول
كما هو مذهب زفر رح او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب
ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فيغير الى الاكمل
وهو الصوم المقصود فاجاب المص رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر
يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب
القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان
القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف
فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف
الرمضان الحاضر علمنه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم
الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم
الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من الله تعالى ان صوموا النفل

وعتكفوا فيه ولحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم

اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان الثاني اما

قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم ثم لا يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان

البتة ثم شرع المص في بيان تقسيم الاول والقضاء الى انواعها فقال والاداء انواع كامل وقاصر وما هو

شبيه بالقضاء وفي هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها وينبغي ان يقول والاداء

انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء ويعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه

شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ويعني بالشبيه بالقضاء

ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو خلافه

كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان

جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر

فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ

الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم

الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان

هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان

معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء

شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير

فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصره

للتوضي او نوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم

اربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد

بمسافر بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف اداء كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق
يصير فرضهم اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى
تجري في حقوق العباد ايضا فقال مونها رد عين المغصوب اي من انواع الاداء رد عين الشيء
الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشغولا بالجناية
او بالدين وبدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف
الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه
على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشيء
المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية
في يد الغاصب ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذا كله ان
هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه
اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري
على البائع بالثمن وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه بالقضاء اي امهر رجل عبد
الغير في نكاح امراته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد
وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد مملوكا للمالك
كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا
الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر
يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم
تصدق علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة
عليك واذا اعطيته ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا

يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهور بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا او ثم العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشترى لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعنى ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة فى كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع فى تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو فى معنى الاداء وفى هذا التقسيم ايضا مسامحة وكانه قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء فى معنى الاداء ونعنى بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو فى معنى الاداء ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لان العقل يناقضه وهذا القضاء لابد فيه من سبب جديد بالاتفاق واما الخلاف فى القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء بمثل معقول اى كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى فى ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيبا او صاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب اى يسلبون

الطاقة ليدل على الشيخ الفانى وامّا اذا حملت على ظاهرها فهى منسوخة على ما قيل ان فى بدء الاسلام

كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ بدرجات على ما حررته فى التفسير الاحمدى

وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع هذا نظير للقضاء الذى هو شبيه بالاداء يعنى ان من ادرك الامام

فى صلوة العيد فى الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر فى الركوع عندنا من غير رفع يد لان

الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما على حسب ما يمكن وامّا رفع اليد فى التكبيرات ووضعهما

على الركبتين فى الركوع فكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها

القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف

الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام فى الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها من القيام

والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يوتى بها فيه وعند ابى يوسف رح لا يقضى هذه التكبيرات

فى الركوع لانه قد فات محلها كما لا يقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية فى الصلوة

للاحتياط جواب سوال مقدر تقريره ان الفدية فى الصوم للشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص

غير معقول ينبغى ان تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات

وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدى بعوض كل صلوة ما يفدى لكل

صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك

لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد

فى الصلوة اعنى العجز والصلوة نظير الصوم بل اهم منه فى الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن

جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى فبها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد

فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالمشية قط كما اذا تطوع

به الوارث فی قضاء الصوم من غیر ایصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فکذا هذا کالتصدق بالقیمة

عند فوات ایام التضحیة ای کوجوب التصدق بقیمة الشاة ان ذبحها الفقیر او اشتراها و استهلکها

او بعین الشاة ان بقیت حیة عند فوات ایام التضحیة ایضاً للاحتیاط کالفدیة للصلوٰة فهو تشبیه

بالمسألة المتقدمة وجواب عن سوال مقدر تقریره ان ما لا یعقل شرعاً لا یکون له قضاء و خلف

عند الفوات والتضحیة ای اراقة الدم فی ایام النحر غیر معقولة لانه اتلاف الحیوان فینبغی ان لا یجوز

قضاؤها بالتصدق بعین الشاة او بالقیمة بعد فوات ایامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقیمة

او بالشاة بعد فوات الایام للاحتیاط لا للقضاء و ذلک لان التضحیة فی ایامها تحتمل ان تکون

اصلاً بنفسها و تحتمل ان تکون خلفا بان یکون التصدق بعین الشاة او بقیمتها اصلا وانما انتقل

الی التضحیة بعارض الضیافة لان الناس اضیاف الله تعالیٰ فی هذه الایام والضیافة انما تکون

باطیب الطعام وهو عند الله اللحم الذکی المراق منه الدم لیکون اول تناول الناس من طعام

الضیافة المکرمة فما دام کانت الایام موجودة قلنا ان التضحیة اصل برأسها وعملنا بالنصوص

واذا فاتت الایام صرنا الی الاصل و قلنا ان التصدق بعین الشاة او بالقیمة هو الاصل

فحکمنا به ثم اذا جاء العام الثانی لم ننتقل من هذا الحکم ولم نقل بقضائها علی ما کان فی العام

الاول ثم لما فرغ المصنف من بیان انواع القضاء فی حقوق الله تعالیٰ شرع فی بیان انواعه

فی حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقیمة ای من انواع القضاء

ضمان الشیء المغصوب بالمثل فیما اذا غصب مثلیاً و استهلکه و وجد المثل فیما بین الناس او بالقیمة

فیما لم یکن له مثل او کان له مثل ولکن انصرم عن ایدی الناس فهذا نظیر القضاء بمثل معقول لان

المثل والقیمة کلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر او هو مثل صورة و معنی واما الثانی فهو ایضاً مثل

معنی وان لم یکن صورة ولکن الاول کامل والثانی قاصر ولهذا قال وهو السابق ای المثل

الفاضل مولانا محمد عرفان ... صاحب ... سلمه الله ...

الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي ففيه
تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر لا يقال مثل هذا يتحقق في حقوق الله
فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاءها منفردا قاصر فلم لم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء
الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل ولا يقيسون حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس
والاطراف بالمال هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة خطاء بكل الدية
والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او ببعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك
المبتذل وبين المال المملوك المبتذل وانما شرع هذا الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا
لتحصل المساواة واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه هذا نظير للقضاء الذي في معنى
الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء اي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فحينئذ ان اشترى
عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في
معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد في قطع المنازعة بينهما من ان يسلم اليها
عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة ادنى وكثير القيمة اعلى والوسط بين
بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها
بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها بالعبد المسمى
تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف رح تفريعين لابي حنيفة على قوله
وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي لاجل ان المثل الكامل
سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم قتله قبل ان يبرأ ينبغي
للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد
من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه

جهتها عن بعض موجبه فصار كما اذا عفا عن كله وعندهما لا يقتص الولي الا بالقتل لان موجب القطع
دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يتخلل بينهما برء فهذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطأين او الاول عمدا والثاني خطأ او بالعكس
فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان يتخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا
لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطأين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان
احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطأين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين
فهو المسألة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدرا عن شخص واحد
فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه (لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل
الا يوم الخصومة) تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر
مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا
المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو
مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة لا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان
بقيمته يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالاشياء التي من
ذوات القيم وفيها تجب قيمته يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل قائم كان والاصل اذا عجز عنه
بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل ايضا رد العين مع انه عجز عنها فيجب رد المثل فاذا عجز
عن المثل وحكم عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع
لان العجز عن الاصل انما تحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن تظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما
نشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او
قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي رح وان لم

لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف
على قوله قال ابو حنيفة اي ومن اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة
وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالاستيفاء
وصورته ان رجلا غصب فرسا لاحد وركبه عدة مراحل او حبسه في بيته ولم يركبه لم يرسل فقال علماؤنا
جميعا انه لا تضمن هذه المنافع بشيء اما بالمنافع فقط لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك
دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين
راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى
زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا
تاثيرا في ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول نضمنها
بالمال بقدر العرف في كرائها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن
لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن
بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المص عن الاستهلاك
بالاتلاف فلم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن
بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس والقصاص
لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه
قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول
شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان
القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى نقول ان الاجنبي ضيع قصاصه

فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم
اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم
نعم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب التحقق وملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا
شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان
فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا
فما اتلفا عليه شيئا الا حق استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة
البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند
النكاح ضرورة شرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا
شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد
بالطلاق بعد الدخول لانهما اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج
لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او تطاوع ابن الزوج
فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا نصف المهر من يد
الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في
بيان حسن المامور به فقال ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد
ان يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم
والحكيم لا يامر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند
الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى عينه والى غيره وتقسيم
كل منهما الى قسمين فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون

حسنه في ذاته بوضع له فلذلك الحسن بغير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله اى لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به بان يكون دائما حسنا مأمورا به على المكلف وجوبا

عليه او يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اى يكون المأمور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وانما جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد ولكن في التقسيم مسامحة والوجه ان يقول وهو اما ان يكون حسنا لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان من اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضوره وان كانت الكيفيات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل ومحتاجا الى الشريعة وقد نبهت على الاسرار في المثنوى المعنوى والثالث مثال لما يكون ملحقا بعينه ومشابها لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذى هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك وكذا الصوم في نفسه تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التى هى عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيه وكذا الحج في نفسه سعى وقطع مسافة وزيارة امكنة متعددة وانما حسن لشرف في المكان الذى شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست

باختيار الا لامكتنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة

لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه

هو ذلك الغير والمامور به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى

بنفس المامور به او يتادى او يكون حسن الحسن في شرطه بعد ما كان حسن المعنى في نفسه او ملحقا به

في هذا التقسيم وامثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى غير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه

انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل

لابد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج

الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسن الحسن في شرطه وهو القدرة

يعني لا يكلف الله تعالى لاحد بامر من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن فهذا القسم

ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان

التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان

جامعا فينبغي ان يقول بعد ما كان حسن المعنى في نفسه او ملحقا به ولغيره حتى يكون المعنى ان المامور

به بعد ما كان حسن المعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره

كالوضوء والجهاد صار حسن المعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر

الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا

قيده بها بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل

القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة قد تسامح

في مثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء

مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير باداءه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة

اى مولانا عبد العلي رحمه الله

للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لابد لها من فعل آخر قصدا توجد به الصلوة واذا نوى فى هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذى يتادى الغير باداءه فانه فى نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود فى نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصى والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة فى نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهى كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة فى الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعنى فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذى حسن المامور به لاجله لا للمامور به وان قدرت المضاف وقلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هى القدرة التى بمعنى سلامة

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة
فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم
والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود او الايماء وقدرة الزكوة
حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه
وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا
القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي
يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة
اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء
كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد عليه
قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف
مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر وباز دياد لفظ ادنى افترق بين
المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل فاما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان
من عليه الف صلوة يقدر في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة واجبة عليك ثمرته تظهر في حق
وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة
الا في كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات
موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله
يؤديه فيه والا فتظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة عندنا

الامتداد فی آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذی لایسع
فیہ الامقدار التحریمة فاذا احدثت ہذہ الموجبات فی ہذا الوقت لزمتہ الصلوة لاحتمال امتداد
بوقف الشمس فان امتد فی الواقع یؤدیہ فیہ والایقضیہا وہذا الوقف امر ممکن خارق للعادة
کما کان لسلیمان علیہ السلام حیث عرضت علیہ بالعشی الصافنات الجیاد فکادت الشمس
تغرب فضرب سوقہا واعناقہا فرد اللہ الشمس حتی صلی العصر وسخر لہ الریح مکان الخیل وقد نص
القرآن وقد کان لیوشع علیہ السلام حتی فتح القدس قبل دخول لیلة السبت وقد کان
لنبینا علیہ السلام حین فاتت صلوة العصر من علیؓ کما ذکر فی کتاب السیر وہذا بخلاف
الحج فانہ لم یعتبر فیہ توہم الزاد والراحلة مع ان اکثر الناس یحجون بلا زاد وراحلة لان
فی اعتبار ذلک حرجا عظیما ولو اعتبر ذلک لاتظہر ثمرتہ فی وجوب القضاء لان الحج لایقضی
وانما تظہر فی حق الاثم والایصاء وذلک غیر معقول وکامل وہو القدرة المیسرة للاداء عطف
علی قولہ مطلق وہذا ہو القسم الثانی وسمی بہذا میسرة لانہ جعل الاداء یسیرا سہلا علی المکلف
لابمعنی انہ قد کان قبل ذلک عسیرا ثم یسیرہ الشرع بعد ذلک بل بمعنی انہ اوجبہ من الابتداء
بطریق الیسر والسہولة کما یقتضیہ فم الرکیة ای جعلہ ضیقا من الابتداء لا انہ کان وسعا
ثم یضیقہ وہذہ القدرة شرط فی اکثر العبادات المالیة دون البدنیة ودوام ہذہ القدرة
شرط لدوام الواجب ای مادامت ہذہ القدرة باقیة یبقی الواجب اذا انتفی القدرة انتفی
الواجب لان الواجب کان ثابتا بالیسر فان بقی بدون القدرة تبدل الیسر الی العسر
الصرف حتی تبطل الزکوة والعشر والخراج بہلاک المال تفریع علی قولہ ودوام ہذہ القدرة یعنی
ان الزکوة کانت واجبة بالقدرة المیسرة لان الممکن فیہ ثبت بملک اصل المال فاذا اشترط
النصاب الحولی علم ان فیہ قدرة میسرة فاذا ہلک النصاب بعد تمام الحول سقطت الزکوة

اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف
ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجرا على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب
تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من اربعين
كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر الباقي باق بقدر حصته
وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة
الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من
التصدق بطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان
واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغيره لكن
فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر
الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض
واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط
لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة
يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان
الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة
واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ونظير ذلك في حق الاثم والايصاء
وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك
النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي
كل من يملك قوتا فاضلا من يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب فلنا كلام في هذا

قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسال منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن

بيان حسن المامور به شرع في بيان جوازه لمناسبة واطرادا فقال وهل تثبت صفة الجواز للمامور به

اذا اتي به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان

فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى نظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء

وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان لان من

ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز

المودي اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وينتفي

الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول

الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده

واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والاخير صحيح في العام القابل بامر مبتدأ وعند

ابي بكر الرازي لا تثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور بالاداء مع انه مكروه شرعا

والطواف محدثا مامور به مع انه مكروه شرعا قلنا فتلك الكراهة ليست في نفس المامور به بل لمعنى

خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة

الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بامر من ان

موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه

ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا ثم نسخت فرضيته

وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطئة

كان واجبا على بني اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وكذا القياس واما صوم عاشوراء فانما ثبت

جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل وفائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى خيرا غيرها منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب اي ملك المال والراس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي هذا الامر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه ياثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا ياثم الا في آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمودى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان يستغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

عن الاداء فاذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفاً ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطاً ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سبباً للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلاً وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري وهو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سبباً لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء او الكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سبباً لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت ينتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات

عند زفر رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في صلوة الفجر وجبت كاملة فان عترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان عترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان تقتصر عليه الا ان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور سح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابى حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بذكره وهذا كله اذا ادى الصلوة فى الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل تجب الصلوة كاملة فلا يتادى الا فى الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه فى الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعنى فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده فى الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الفائت الكامل قلنا لا يتادى عصر الامس فى الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا فى الوقت الكامل ويتادى عصر يومه فى الوقت الناقص لانه لما لم يؤده فى الوقت الاول واتصل شروعه فى الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر فى اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها فى الوقت الكامل لانا نقول انما لزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة فى كل صلوة

٥٢

ان یؤدی فی تمام الوقت فالاحتراز عن الکراهة مع الاقبال علی العزیمة مما لا یجتمع فقط فیعفی هذا
القدر من الکراهة عفوا ومن حکمه اشتراط نیة التعیین ای من حکم هذا القسم الذی هو ظرف اشتراط
نیة التعیین بان یقول نویت ان اصلی ظهر الیوم ولا یصح بمطلق النیة لانه لما کان الوقت ظرفا
صالحا للوقتی وغیره من النوافل والقضاء یجب ان یعین النیة ولا یسقط بضیق الوقت
ای اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصیره الی آخر الوقت او بسبب نوم او نسیانه
لا یسقط التعیین عن ذمته لانه انما جاء الضیق بسبب العارض وفی الاصل کان سعة
ولا یتعین بالتعیین الا بالاداء ای ان عین احد اول الوقت او وسطه او آخره لا یتعین تعیینه
باللسان او القصد الا فاذا ادی ففی ای وقت ادی یکون ذلک الوقت متعینا وان
لم یؤد فیما عینه بل فی جزء آخر لا یسمی قضاء کالحانث فی الیمین فانه یتخیر فی کفارته بین ثلثة
اشیاء اطعام عشرة مساکین او کسوتهم او تحریر رقبة فان عین احدها باللسان او بالقلب
لا یتعین عند الله تعالی ما لم یؤده فاذا ادی صار متعینا وان ادی غیره یصیر اداء لا یکون مؤدیا
او یکون معیارا له وسببا لوجوبه کشهر رمضان عطف علی قوله اما ان یکون ظرفا وهو النوع الثانی
من الانواع الاربعة للوقت ولا فرق بینه وبین القسم الاول الا یکون الاول ظرفا وهذا معیارا
والمعیار هو الذی استوعب الموقت ولا یفضل عنه فیطول بطوله ویقصر بقصره فان الصوم
یطول بطول النهار ویقصر بقصره فیکون معیارا وهو سبب لوجوبه ایضا وقد اختلف فیه فقیل
الشهر کله سبب للصوم وقیل الایام فقط دون اللیالی ثم قیل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب
صوم تمام الشهر وقیل اول کل یوم سبب لصومه علی حدة وقد ذکرنا کله فی التفسیر الاحمدی ولم یذکر
ههنا کونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ایضا اکتفاء بالقرائن ثم فرع علی کونه معیارا فقال فیصیر
غیره منفیا ای لما کان شهر رمضان معیارا للصوم یصیر غیر الفرض منفیا فی رمضان کما

قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بان
يقول الصوم غدا نويت لفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها
ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رحمه الله لابد من تعيين النية قياسا
على الصلوة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى
وخير الامور اوسطها وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق
اى فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف
ايضا بان ينوى النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب
لا ضد العمد فان العامد والمخطئ سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوى واجبا آخر عند ابي حنيفة رح
استثناء من مقدر اى يصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
حال كونه ينوى في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان
عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب
آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر ملتبس بخلاف
المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز
التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار
وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في
التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض امتلاء البطن
فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى

بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي في صوم النفل

للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة

عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه

لما رخصه الله تعالى بالافطار كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا

والدليل الثاني انه لما رخص له بان يصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصرفه الى

منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من [illegible] اولى والكفارة اولى لانه ان مات في هذا

الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له

لا في مصالح دينه ولا في [illegible] ولا يكون معيارا له [illegible] بالقضاء رمضان عطف على

السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار

بلا شبهة وسبب وجوبه [illegible] الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء

و[illegible] شرعيته [illegible] عدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه

ووقته في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر

واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو

اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده به والظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان

في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعدما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا

بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام

ولقضاء رمضان في بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين

من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق

من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومنع دخولهما في المقيد نظرا الى انهما مقيدان بالايام دون

٥٥

الليالي عنده محل وتشترط فيه نية التعيين على ما يحتمل الفوات بخلاف الاولين اى يشترط في هذا القسم الثالث من الوقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء او النذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اى النية من الليل لان ما سوى رمضان كان محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم العارض وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتادى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رح ان لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون مشكلا اى يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني او يكون وقت الموقت مشكلا اى مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة والحج لا يؤدي الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا من هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدي في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدي صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اى وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت مضيقا لا بد له ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا

لمحمد رح اى لابد عند ابى يوسف رح ان يؤدى الحج فى العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فان
الحيوة الى العام الثانى موهوم والوقت مديد وعند محمد يترخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط
ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا فى الاثم فاذا لم يؤد فى العام الاول يصير فاسقاً
مردود الشهادة عند ابى يوسف رح ثم اذا اداه فى العام الثانى يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته
وهكذا فى كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت او ادراك علاماته ولا يكون مردود الشهادة
ولكن كلما ادى يكون اداءً عند الفريقين لا قضاءً ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل هذا
من حكم كونه مشكلا اى ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف
ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعى رح يقع ههنا عن الفرض ايضاً لانه
سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذى شرط فى العبادات والحاصل
ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبهاً من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبهها
من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبهها من الصلوة فلا يتأدى
بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغى ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع
فى بيان كون الكفار مامورين بالامر او لا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع
من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان فى الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما
فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او مطابقة
القلب للسان او نحو ذلك وكذا هم مخاطبون بالعقوبات لان العقوبات وهى الحدود والقصاص
اذا كانت تجرى على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصى فالكفار اولى
بها سيما عند ابى حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب
لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهى دائرة بيننا وبينهم فينبغى ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا

بيننا فى البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار
عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا او بالشرائع فى حكم المواخذة فى الآخرة بلا خلاف يعنى ان الكفار
مخاطبون بالشرائع وهى الصيام والصلوة والزكوة والحج فى حق المواخذة فى الآخرة
بالاتفاق بيننا وبين الشافعى رح فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون
بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اى لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسر فى التفسير
الاحمدى باطنب وجه واشمله واما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعنى انهم
مخاطبون باداء العبادات فى الدنيا ايضا عند البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعى رح
وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعى رح لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها
بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء فى الدنيا فلهذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب فى حقهم آمنوا ثم
صلوا فيقدر الايمان مقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده فى الآخرة بترك فعل
الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات فى الدنيا لما
عذبوا فى الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل فى التلويح فى تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اى المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات
التى تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس
ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن لتاتى قوما من اهل الكتاب فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس
صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

٥٩

واما الايمان فلم يحتمل السقوط من اصلا جرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصرح عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي هو قول اي القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل
يعني ان النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيود
كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف
والمجهول وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي وهو الحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما
ان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره
وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اي المنهي عنه المفهوم من النهي
اما ان يكون قبيحا لعينه اي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض
المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر
عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على
قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه
اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض
الاحيان ومنفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع
الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه
في العقل حيث يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال
لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما قبح فيه لاجل ان الشرع
فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع
اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم
في نفسه عبادة وامساك لله تعالى انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم

اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف له الصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف

الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه في نفسه طاعة وانما الفساد في

وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت

من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها والاعيار الباغم لكن فاسدة بل مكروهة تلزم

بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته

امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب لقوله تعالى فاسعوا

الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك

عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري كلاهما

في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بشيء آخر فهذا البيع كبيع الغاصب

يفيد الملك بعد القبض ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى

وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة

في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان

توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يكون

فيه لا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع

على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد بالافعال الحسية ما يكون

معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت

معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها والمراد ان حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع

فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه

كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي تصل



وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اى والنهى عن الامور الشرعية يقع على القسم الذى اتصل به القبح وصفا يعنى يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية لعدورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك فى الاصل وزيدت عليه فى الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء وزيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهى عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفى الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضى بسطا وهو ان فى النهى عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعى رح انه يقتضى القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتى ونحن نقول ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهى عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن فى الكوز ويقال له لا تشرب فهذا نفى وان قيل له ذلك بوجود الماء يسمى نهيا فالاصل فى النهى عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت فى النهى اقتضاء ضرورة حكمة الناهى فينبغى ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى اعنى النهى لانه اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهى نفيا ويبطل الاختيار اذ اختيار كل شئ بما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اى يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهى الله تعالى فيكون القبح ثمه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اعني لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي فقط فصار النهي نفيا ونسخا وابطل المقتضى لرعاية المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق فالبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فمتعلق النهي في كل ذلك هو الوصف لا الاصل ثم ههنا سوال مقدر على ابي حنيفة رح وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا النهي وقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه بقوله وقال النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهي ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هولاء محمول على النفي بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي فان محل البيع هو المال المتقوم وليس هولاء بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ

النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائما بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قوله بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله قوله بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريرنا ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي رح على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح

وهي اربع حرمات حرمتها ابو الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات
الاربع عنده لا تتعلق الا بالواطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه
من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا
مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي تحريم على الولد او لاب الواطي وابنه
اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على
الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى
الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته
وعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه
من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما
ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك
عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون
سببا لامر مشروع هو الملك اذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب
بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب
المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز
فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن
المالك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا فهلك في يده يضمنه
ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك
لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لامر مشروع وهو
الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس



قبيحا فى نفسه بل القبيح هو المعصية مجاور له منفك عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعى رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه
بدار الحرب امر حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ
انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه فى دارهم فاتت منا اليد والملك فكان استيلاءهم
على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء
الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص واحكامه واقسامه شرع فى بيان العام فقال

بحث العام

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع
لان العموم لا يجرى فى المعانى والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا
خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا
واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه
يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج المشترك لانه يتناول معانى لا افرادا ثم قوله متفقة
الحدود وعلى سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد
على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام
فانه لا يشترط عنده فى العام الاستغراق بجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب
التوضيح يشترط فى العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله

فيما تيناه ولرد على من قال لا يجب العمل بالمفرد الا الواحد ولا بالجمع الا الثلث والباقي موقوف على
قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد
خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر
الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا
ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا بالخاص حتى يجوز نسخ الخاص
اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا بالمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ
بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرنيون قبيلة منسوبون الى عرنية تصغير عرنة الشيء هي واد
بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رح ان قوما من عرنية اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم
وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها
فصحوا ثم ارتدوا واقتتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ببول الابل يدل على طهارته
وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ
بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول
ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح
في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن
صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امراته فسالها عن عماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه
من بوله فح قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو سبب نزول
ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على
كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة
للاول والفص بينهما تأييد للمقدمة المفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مسألة فقهية وهي
انه اذا اوصى احد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان
آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك
لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد
ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بما لوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام
مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص
بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة
فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء
اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حياته فكان الموصول والمفصول
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان
مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا
المقام امرين يختلف فيهما الشافعي رح مع ابي حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة
ولذلك تقرير الاول ان في قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله
عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسي
من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط فقلنا ان نخص العامد منه ايضا
بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق
في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان
آمنا كلمة من عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافه او دخل

٦٧

فی البیت ثم قتل فیه احدا فینبغی ان یکون کل من ہؤلاء آمنا ثم خصصتم من ہذا من قتل
فی البیت بعد الدخول ومن دخل فیه بعد قطع الطرافیه وقلتم انه یقتص من ہذین فی البیت قلنا
ان نخص الصورة الثالثة ایضا وہو من دخل فی البیت بعد ان قتل انسانا فیقتص منه القیاس
علی الصورتین الاولیین وبخبر الواحد وہو قوله علیه السلام الحرم لا یعیذ عاصیا و لا فارا بدم ولم یبق
تحت ہذا العام الا الآمن من عذاب النار فاجاب المصنف رح عن جانب ابی حنیفة رح بقوله ولا یجوز
تخصیص قوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه ومن دخله کان آمنا بالقیاس وخبر الواحد ای لا یجوز
تخصیص الشافعی رح العامد عن قوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه بالقیاس علی الناسی
وقوله علیه السلام المسلم یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم وتخصیص الداخل فی البیت بعد ما قتل عن قوله
ومن دخله کان آمنا بالقیاس علی القاتل بعد الدخول وعلی الطراف وقوله علیه السلام الحرم
لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم لانهما لیسا بمخصوصین تعلیل لقوله لا یجوز ای لان ہذین العامین
لیسا بمخصوصین اولا کما زعمتم حتی یخص ثانیا بالقیاس وخبر الواحد لان الناسی لیس بداخل
فی قوله تعالی مما لم یذکر اسم الله اصلا اذ ہو فی معنی الذاکر فلم یخص من الآیة حتی یقاس علیه العامد
وکذا الذی علیه قصاص فی الطرف لم یخص من الآمن اذ المراد بالآمن آمن الذات والاطراف کالمال
لیست من الذات بل من المال وکذا القاتل بعد الدخول فیها ومعنی قوله ومن دخله کان آمنا من دخله
بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لانه باشر ہذه الامور بعد الدخول فہو خارج عن
مضمون الآیة لا انه مخصوص منها لا یقال ان ضمیر دخله راجع الی البیت والمقصود بیان آمن
الحرم لانا نقول ان حکمہا واحد بدلیل قوله تعالی او لم یروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف رح لما فرغ عن
بیان العام الغیر المخصوص شرع فی بیان العام المخصوص حاورد فیه ثلثة مذاہب وبین کل مذہب
بدلیل وشبہة بمسألة فقہیة فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجہول لا یبقی قطعیا لکنه لا یسقط الاحتجاج به

مه اى مولانا عبد العلى رح ١٢ منه

اى ان لحق هذا العام الذى كان قطعيا مخصص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا تبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص فى الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة ويجئ تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجئ هكذا قالوا وعند الشافعى رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخى مجازا عندنا ايض ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربوا وهو فى اللغة الفضل ولم يعلم اى فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبى عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رض خرج النبى عم عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اى بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح بالقدر والجنس والشافعى رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى تعليله فى تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما يأتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى عملا لشبه الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعى كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقديرى كون الخصوص معلوما او مجهولا الا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر

قوله على الشبه الاول اى شبه الاستثناء قمر الاقمار

عليه اهل المذهب الثاني هو لا ان نقتصر على شبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا
اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان
المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله قطعا ورعاية شبه الناسخ تقتضي
ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم
يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضة التعليل النص ولو قبل التعليل فلا ندري كم يخرج
بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين
بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس
المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة
المستثنى توثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام
قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين وقلنا
لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب
المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة
وذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين
ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل
في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط ابتداء فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون
كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع
لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بمبيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء

ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجهل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع
فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ اعتبر
ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان
الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح
لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بحصته ذلك وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما بخمس مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف
ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم
العقد في العبدين وهو خلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء
المجهول لان كل واحد منهما بيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى
بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك
اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا
قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة
بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل
الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء
في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل هذا المذهب
بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل
في البيع فيكون استثناء ويبقى العبد بحصته من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو مشروط بجهالة الثمن بخلاف

ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا الخمس مائة وهذا الخمس مائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رح بجعل قبول الآخر شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء وهذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بابقائه قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء قط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا تؤثر جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ومات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكانه فسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المص عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظه فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما دالا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم منه والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان انفكاك المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا اختيار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من المسميات واما عند من يشترط الاستيعاب

والاستغراق فيه يكون الجمع للمنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح وآخرون مثاله
قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه
معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط
في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء بواحد في قولك جاءني
القوم الا زيدا باعتبار ان مجئ المجموع لا يكون الا باعتبار مجئ كل واحد بخلاف ما اذا قيل اطيق
رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا لا يصح جاء العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني
انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام
او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض لا يطرد ومن في ذوات
من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام
من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه
والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو
وقد يستعمل في غيرها كما سياتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا تفريع
لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر وكلمة من في
نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن يحتمل البيان فان شاء الكل لا بد ان
يعتقوا جميعا عملا بالعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد
المشية الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن
للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب
كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبد الشائي بعض مع

قرن بالكسر همدست وحريف در شجاعت وكشتى وجز آن ١٢ منه

قطع النظر عن غيره فيعتق الكل في المثال الثاني والاحد بتعليق مشيئته بالكل فتعمه فلا يستقيم
الا تخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على الترتيب يصدق على كل واحد انه شاء
عتقه حال كونه بعضا من العبد فتأمل فيه فان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في
بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم توجد
الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير ينافي ذلك وبانها بمعنى من مجازا كقوله تعالى
والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثال ذلك في من على ما ذكرت لقلته ويدخل في صفات من يعقل
ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة
على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء
فتعمها اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه لا يكون
الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة
واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل لعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه
مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت
طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان
ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول
كل فرد من الرمان مما يصلح ان يؤكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب لان
القشر لا يؤكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي
طالق معناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد ايقع على عموم التزويجات وثبت عموم

الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال ثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بحقيقته وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه وهو ان يجعل بمعنى كل فاعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد به بالطريق الاولى بدلالة النص لانه غاية اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص وفي كلمة من يبطل النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل اولا ولم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ اولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه تتغير بهما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

اراد بالافراد مافوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فتعلقه يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز من قول الشافعي انه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء بعدة اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني بكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا المجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

ام لا فعند الله يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون
كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون
بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع
من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المؤول فقال واما
المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح
احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا
وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة وكان
النص مرة بهذا وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والا
فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤه بدليل ظني صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد
بغالب الراي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا
حصل التاويل بخبر الواحد بل القياس فقط ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتامل في صيغته
وقد يكون بالتامل في السباق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون
بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله
احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل
بما جاء في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني
واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاسم
لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والتامل كما في مقابلاتها ولا يزاد

على الصيغة شئ آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا كله من قوله بصيغته لكن يشترط فيه ان يكون السامع من اهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم ما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا تعريف الشئ بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر غاية انه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني لفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاءني القوم كان نصا في مجئ القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان نصا في الرؤية ظاهرا في مجئ القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا الحال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضه اولى من بعض بحيث يوجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقيم على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى بان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام او بقوله فصار مفسرا او بايراد الله تعالى كلمة زائدة تنسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا
في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن
احتمال النسخ والتبديل تعدية عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي حكم المراد به بحال كونه ممتنعا عن
احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات
ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما
ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشيء وانما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم
احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل
والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل
هؤلاء فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق
حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى
شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع
وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع
فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم عم لكنه يحتمل
التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان يسجدوا متفرقين
او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يقال
انه بقي احتمال كونهم متحلقين او متصففين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى منه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس
من قبيل التخصيص ولا مضر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع او مبني على التغليب وكذا

لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثال المحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت او تابيد ثبت نصا ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فرجح النص ويقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان

اونفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي لم يتنبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له وكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم الكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان نشوه الصيغة لكان فيه خفاء زائد يسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا منهما اريد ترتيب في الخفاء ترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تفسير لباسه وسيماه ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والظاهر ان يقول لعارض من غير الصيغة

كما فى عبارة شمس الائمة الحلوانى وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع
وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان خفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اى حكم الخفى النظر فيه
وهو الطلب لاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ
يظهر المراد فيحكم فى الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم فى النقصان قط كآية السرقة فى حق
الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر فى حق وجوب قطع اليد
لكل سارق خفى فى حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق فى عرف اهل اللسان
فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال
محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه
واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذى هو غير قاصد
للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل
النقصان فيه ولو كان القبر فى بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز
بالمكان مع ان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعى رح يقطع النباش على
كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روى عنه عم لا قطع على المختفى
وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل فى اشكاله اى الكلام المشتبه فى امثاله فهو
كرجل غريب اختلط بسائر الناس من تغيير لباسه وهيأته فغيه زيادة خفاء على الخفى فيقابل النص الذى
فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر من الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد حقية
فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اى حكم المشكل اولا هو اعتقاد
الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اى انه لاى معان يستعمل
هذا اللفظ ثم التامل فيه بانه اى معنى يراد ههنا من بين المعانى فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فاطهروا

اى شئتم فان كلمة انى مشكلة تجئ تارة بمعنى من اين كما فى قوله تع انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى كل يوم وتارة تجئ بمعنى كيف كما فى قوله تع انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فتحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى باية كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى دون التى من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى رجح احد معانيه بالتاويل فصار مؤولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تع قوارير من فضة فى وصف اوانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهى الشفافة وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها

لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانى عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور فى قوله تع ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تع كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تع اذا مسه الآية فهو جنس شامل للغريب والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفى

يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التأمل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم ما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه للمتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان تتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعم واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وهكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعم وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

شافيا فخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رضه خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض ان الراسخون بدون الواو وبعض ويقول الراسخون وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله الظني ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاؤهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات اسراره فانها سر بين الله ورسوله لا يعلمها احد غيره لان ابتلاء كل احد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به وهوى العالم الاطلاع كل شيء فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين

ونوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الآخر
في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى الا الغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة
لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله والرحمن على العرش
استوى ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات وقد طولنا
الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام
التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به
ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس متناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما
والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص
فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة
وفي المجاز عدمه فيها في الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني والاستعمال
اما مجازا او على انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة
تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنى
خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم
لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين
المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء مما لا مناسبة
بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام
قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها
لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل

قوله تعم ليس كذلك شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه
لا التاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لابد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد
الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان
لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة
في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه
غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان
لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة
في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان
يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤل اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك
بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه يجوز ذلك عندنا وقال الشافعي
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها
وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة
بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق
النفي ووصفها بالصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت
هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعم والله تعم منزه عن الضرورة لا يقال
ان المقتضي ما وقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

ضروريا كانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها كذا قالوا والانصاف

ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن فى الحقيقة

ولكنه ضرورى بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد له ان يصرف اولا الى الحقيقة فاذا لم يستقم

حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رض عاما فيما يحله اى

لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع فى حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام

وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فى كل ما يحل الصاع ويجاوره

لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذى يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين

فى الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعى رح يقدر لفظ الطعام فقط اى لا تبيعوا

الطعام الحال فى الصاع بالطعام الحال فى الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن

نقدر كل ما يحل اى لا تبيعوا الشئ المقدر بالصاع بالشئ المقدر بالصاعين سواء كان طعاما

او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه فى التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعى رح

لم نجده فى كتبه واما تقدير الطعام فى الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم

التفاضل فى الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز

هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقى لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف

المعنى المجازى فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه يقال للاب اب ولا يصح ان يقال انه

ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح

ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال

انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير

من الاحكام اى ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقى سقط المعنى المجازى لانه مستعار والمستعار

لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور فى قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى
العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث
لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة
والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعى رح
فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا
بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة فى الموضعين فقال فى سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى سورة المائدة عوضه
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعى رح يقول بان قوله بما عقدتم الايمان
معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فى المائدة
مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة فى البقرة فيكون الاثم والكفارة فى
كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز فى قوله تعالى
بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على ان الكفارة فى المنعقدة
فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم فى البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها
مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم فى الغموس والمنعقدة
جميعا هذا هو غاية التحرير فى هذا المقام وسيجيء هذا فى بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى
والنكاح للوطى دون العقد اى يكون النكاح المذكور فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء
محمولا على الوطى دون العقد فيشمل الوطى الحلال والحرام والوطى بملك اليمين ايضا لان النكاح
فى الاصل الضم وهو انما يكون بالوطى والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقته

النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي رح حمل النكاح ههنا على
معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فنثبت حرمة
المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول
لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
وقد صححه الشافعي رح حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة
في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل
عموم المجاز كما سياتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ
متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب
التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما
فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والصحيح اوّل
في ذلك تمثيلا تشبيها للمعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا
وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار
والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان
يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد اللابسان احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية
ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية
ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق
الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يتملك الثوب

عه سواء كان اللابس شخصا او شخصين ١٢ منه

حتى يعيده الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا ازاله عاد حق المالك
الى اصله ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره

ثم شرع المص في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي

واذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة
والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق
ومعتق جميعا تبطل الوصية ما لم يبين احدهما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل
معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان المولى
حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق
نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف
الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة
ثم يستحق معتق المعتق ما اوصى به ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان عطف على قوله ان الوصية يعني
لا يلحق غير الخمر من انواعها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر
من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل
الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف
بالزبد فان لم يكن نيئا بان كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء
لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء
زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيها بنو الابناء لان لفظ الابن حقيقة
في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق

97

عليهم فتيمنا لهم باعتبار الظاهر ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى اولا مستم النساء عطف على ما قبله وتفريع
رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رح يقول ان كليهما
مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد
فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس الجماع فالتيمم فيه لاجل
الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان
تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه
بل انما هو خلف عن الجنابة فقط ففي الامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز
والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير
والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في
المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه ولما
فرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال وفي الاستيمان على
الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استامن الحربي من الامام وقال
آمنونا على ابنائنا وموالينا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء الابناء
مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما
تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة قصدا الا
بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهر الابناء في قوله
يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا
...ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما
اذا استامن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناولهم

بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاجاب المصنف عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث

لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الابناء وموالي الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للاباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة الى ابيه فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه لتحقق صلة كل واحد على حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة النص او حمل الامهات بمعنى الاصول ثمه للاحتياط

وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا

في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل فيراد من قوله

في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز
لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان
بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقا
او تقديرا او انما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سوال آخر
تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل
وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا
المثال بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل
للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك
بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة
يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل
ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت
المطلق لانه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب
المضاف اليه او العامل فالضابطة انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد
باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان
احدهما ممتدا والآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر
هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا قال لله علي صوم رجب
جواب سوال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين
او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين
معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة

اليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف رح بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وتحريره ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشئ لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نويهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شري القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والاغيين للشئ والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات

شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجه العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك يوجدان في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء وكالملك المتعة

يتصل بالك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة في المعنى
الذي شرع المشروع لاجله حال كونه بيانا كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال
الصوري ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل متنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان
علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كالملك
بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم
ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية
اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل في الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه
ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى
به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة
العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل في الشراء انه لا يشترط اجتماع الكل
في الملك والاصل في الملك انه يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم
اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى
الحقيقي فان قال اردت باحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق
نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
لكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية هكذا قالوا
واعترض عليه بان في الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق
قضاء في الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله
اذا قال عبدا منكرا اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه
لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب والمراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح
ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تخلل
بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سياتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه
اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي
بعده الا بالنكاح وكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك
الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد
به انت طالق او تقول بعت نفسي منك وتريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد
انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان السبب محتاج الى المسبب من حيث الثبوت
والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة
وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل
الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان
المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجري الاستعارة
من الجانبين وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما ينبئ
على السراية واللزوم فيدخلان في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد
والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق

105

انما هو سبب لازالة ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح

وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت

في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص به تم بعد

الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع تترك الحقيقة وفي اي

موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعني بالمتعذر

ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا ياكل

من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اكل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة

ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر

لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها

لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين

وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة

لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه

فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا

كالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة

عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا

تفريع له يعني ان من وكل احدا رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان

الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد

ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر

الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان

صباه عطف على قوله ينصرف وتفريع ثان له لان هجران الصبي مهجور شرعا قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل علمائنا فليس منا فيصرف الى المجاز اي لا يكلم هذه الذات
فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ان دام صبيا وترك التوقير
اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي الى ثلثة معاصٍ
لانا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر
وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا يكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار
مقصودا بالحلف وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل

وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة رح
خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة
في العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فهي
الحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية

كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان
يأكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال
في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز ايضا ومنهما بان
يراد باطنها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف
لم يعتبر وحقيقة الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل
البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده
يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر يتشعب
من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث

بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل آخر
وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة
رحمه الله وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده
في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد
في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا
في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن
هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل
في تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل
والخلف على حالها عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد
لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى
المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا به الحرية خلف
عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى المجاز
فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى
الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فهنا فانه ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما
لما كان خلفا عنه في الحكم والحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال
او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه
ونظير الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح
وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد
عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

قمر الاقمار

لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة رح قال في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بالعبارة وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر مني ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب واثاره عندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرط الصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لا يقال فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الروية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا او قيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثلها او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه



فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من مجهولة النسب يعني لابد ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تاكده بالقبول ثم شرع المصرح بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تع يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمها سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما او خاصا او كما قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او يسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون لبعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة

بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف
لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا وعند مالك الحرج
في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل مأخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى في العرف
بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع
الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في
معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين ما اذا حلف
لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ بحال كونه زائدا على ما يقع به قوام
البدن فهو موضوع للنقصان مع العنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون به
قوام البدن ويكتفى بها في بعض الامصار للغذاء فلا يدخل في الناقص فهذا نظير الطرار في السارق
وان كان فيه كمال ليس من السارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس مغيرا لمعنى الاصل بل مكمل
له من قبيل دلالة النص فيشمله كاشتمال أف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف
زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضر له وعندهما يحنث بذلك كله لانها من اعز الفواكه هذا اذا
لم ينو واما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية
التحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا
فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ
مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت
حقيقة المشية وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ والاعلى للعموم حقيقة

ای العنب والرطب والرمان ۱۲ منہ

كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اية تغدي سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر ما يقع العمل في وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء على ما قال الشافعي رح واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا بان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغرمه باق في حقوق العباد

البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح التمسك به للشافعي رح في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف رح وفيه كلام كما لا يخفى

والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام جئ بها رد الزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها حقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما تقرر وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاحتمال جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف مشتوه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة

والمجاز اورد بذيلهما بحث حروف المعاني فقال ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني اي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا التغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

١١٢

اشترا او قو عاقد مما وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو
لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في
عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض
اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما
جاءاك معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله فيفهم النبي عم منه الترتيب وقوله تع واركعوا واسجدوا فان
تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي عم لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو
وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه
معارض لقوله تع واسجدي واركعي خطابا بالمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع
وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سوال مقدر يرد علينا
وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند
ابي حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم
يبق المحل للثاني والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في
هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو
وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجيئ من الواو
بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد
الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث وكذا اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيقعن جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سوال آخر على علمائنا رح وهو ان يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلماؤنا الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا فعلم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولاية لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا مدخل للواو فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سوال آخر على علمائنا رح وهو انه اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والا لصح نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان يتوقف نكاح

115

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يحكم
بعتقها ويقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد
لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف
عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقها المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل
نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج
نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان
النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج
جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن
الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل
نكاح الثانية هذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين
فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل
النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول
بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادي للاول فاجاب بان في هذه الصورة انما بطل النكاحان
كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله
كالشرط والاستثناء اذا تاخرا في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك
ههنا نكاح الاخت الاخيرة تغير اوله لانه يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلهذا توقف
اول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز في

الى مدة فلا يتوقف على اداء الالف بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا للامر وتتوقف الحرية على الاداء وتحقق
معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان انما
تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة فلا تجعلهما
بمعنى المستقبل فلا يقال ائتني اكرمتك وانت كرم وتستعار بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم
عين لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم
بالدرهم الاول حتى يكون وجوب هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان
وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق
وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة
رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان الظاهر ان اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة
هذا الخلاف ما بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق
وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وكذا اذا اخر
الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق

الاول بہ ووقع الثانی ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان یکون معلقا بہ ثم لما سکت وقال طالق وقع ہذا الثانی فی الحال ثم لما قال طالق لغا ہذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انہ ان ملکها ثانیا بالنکاح ووجد الشرط یقع الطلاق ح بالتعلیق السابق ولا یقع اذا کان التراخی فی التکلم بعی قولہ طالق بلا مبتدأ فکیف یقع لانا نقول یضمر المبتدأ ابدا لانہ للعطف لانہ ضروری فکانہ قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانہ زائد لا یحتاج الی تقدیره وقالا یتعلقن جمیعا وینزلن علی الترتیب لان الوصل فی التکلم متحقق عندہما ولا فصل فی العبارة فیتعلق الکل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولکن فی وقت الوقوع ینزلن علی الترتیب فان کانت مدخولا بها یقع الثلث وان لم تکن مدخولا بها یقع الاول وبانت بہ ولا یقع الثانی والثالث واما عند ابی حنیفة رح فان کانت غیر مدخول بها فقد علمت حالها وان کانت مدخولا بها فان قدم الجزاء یقع الاول والثانی فی الحال وتعلق الثالث بالشرط فکانہ سکت علی الاولین ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثانی والثالث فی الحال لما قلنا ہکذا قیل وفی قولہ عم فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر بیان للمجاز کلمة ثم بعد بیان حقیقتها وجواب سوال مقدر وہو ان الشافعی رح یقول بجواز تقدیم الکفارة بالمال علی الحنث لانہ عم قال من حلف علی یمین فرأی غیرہا خیرا منها فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر فاتیان الخیر کنایة عن الحنث وذکرہا بلفظ ثم بعد التکفیر فعلم ان تقدیم الکفارة علی الحنث جائز فاجاب المص رح ان لفظ ثم فی ہذا الحدیث استعیر بمعنی الواو عملا بحقیقة الامر تدل علیہ الروایة الاخری وہی قولہ عم فلیأت بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ فانہ یقتضی تقدیم الحنث علی الکفارة فوجب التطبیق بینهما بان یجعل ثم فی الروایة الاولی بمعنی الواو فیفهم منہ وجوب کلا الامرین اعنی الکفارة والحنث من غیر تقدیم احدہما علی الآخر ثم یفهم الترتیب وہو تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایة الاخری ولم نعکس لان

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غاية انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلهذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ويبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لا انه خطأ في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه وعدمه هذا اذا دخل عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو فطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار لا في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لاجرم يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيعمل على صله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي لرفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان عمرا ايضا لم يجيء لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك

لكن عمراً وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة
في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة
على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف
يعني ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ونعني
بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون
النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا
مبتدا لا معطوفا ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر
مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا
اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدا لان هذا نفي فعل
واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله
ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل
المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فينا فقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء
النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال
المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق
فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين وقوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر وهذا اختيار شمس الائمة
وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو
ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصودا للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من
محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له

121

لفظ المشکک وهذا الکلام انشاء یحتمل الخبر فاوجب التخییر علی احتمال انه بیان یعنی ان قوله هذا
حر او هذا انشاء من حیث الشرع لان الشرع وضعه لایجاد الحریة بهذا اللفظ ولکنه یحتمل
ان یکون اخبارا عن حریة سابقة علی هذا الکلام لاجل کونه خبرا من حیث اللغة ولما کان
هو ذو جهتین فاوجب التخییر ای تخییر المتکلم من حیث کونه انشاء بعد ذلک بان یوقع العتق
فی ایهما شاء ویعین ان هذا کان مرادا لی علی احتمال ان یکون هذا التعیین بیانا للخبر المجهول
الصادر عنه من حیث کونه خبرا وجعل البیان انشاء من وجه واظهارا من وجه ای کما
ان المبین ذو جهتین فکذلک البیان ذو جهتین انشاء من وجه کانه یوجد العتق الآن
فی وقت البیان فیشترط له صلاحیة المحل لان انشاء العتق لا یکون الا فی محل صالح
له فاذا مات احد العبدین قبل البیان ویقول انه کان مرادا لی لم یقبل لانه لم یبق محلا
لایجاد العتق وتعین الحی للعتق واظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا یجبر علیه من جانب
القاضی ولا جبر فی الانشاء لا یجبر القاضی بان یعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة
الانشائیة والخبریة قد اعتبرت فی کل من المبین والبیان بوجهین مختلفین احتیاطا ففی المبین
من حیث قبوله التخییر والبیان وفی البیان من حیث کونه فی موضع التهمة وغیره فان بین
المیت لا یصح للتهمة وان بین عبدا قیمته اکثر من ثلث المال فی مرض موته یصح لعدم التهمة
وما فادخلت فی الوکالة یصح بان یقول وکلت هذا او هذا فایهما تصرف صح ولا یشترط اجتماعهما
لان او فی موضع الانشاء للتخییر والتوکیل انشاء بخلاف البیع والاجارة فانه لا یصح الترویدفیها بان
یقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفین وآجرت هذا او هذا وآجرت هذا بالف او بالفین
لبقاء المعقود علیه او المعقود به مجهولا مع عدم تعین من له الخیار الا ان یکون من له الخیار معلوما
فی اثنین او ثلثة متعلق بالبیع والاجارة ای لا یصح البیع والاجارة قط الا ان یکون من له الخیار



١٢٣

معلوما بان يقول على ان الخيار فى التعيين للبائع او للمشترى او للآجر او للمستاجر ويكون الخيار واقعا
فى اثنين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار لا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط
والردى والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا
لهذا الخيار بخيار الشرط وعند زفر والشافعى رح لا يصح قياسا للجهالة وفى المهر كذلك عندهما ان صح التخيير
وفى النقدين يجب الاقل يعنى اذا دخل او فى المهر بان يقول تزوجت على هذا او هذا فايهما اعطاها صح عندهما
لكن بشرط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس
او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة او يقول
على هذا العبد او هذا العبد فان كلا من هؤلاء مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على
الف درهم او الفى درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج فى هذا الاختيار بل نفعه فى اعطاء الاقل
البتة ولم يعتبر نفعها فى قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال فى النكاح ليس امرا اصليا حتى تعتبر رعاية
الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد فى النقدين اتفاقى لانه لو تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد
الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل فى كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلى فى النكاح
والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن فى صورة الالف الحالة والالفين النسيئة
ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفى الكفارة
يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعنى ان فى كل كفارة ردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما فى كفارة
اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما فى كفارة
حلق الراس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما فى كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى
فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما

يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لايقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان
عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم
على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل
يعاقب على الجميع قلنا هذا اختلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في
مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا التخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين والساعين الفساد يعني قطاع الطريق
اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد
بكلمة او فمالك رح يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع
في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل
واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع
ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية
فغلظها بالغلظة وخفيفها بالخفيفة ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجناية باخفها او بالعكس فكان
تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال
بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق وقد ورد هذا البيان
بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي
من الارض ولكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

١٢٥

لاختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار في اربعة ان شاء
قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعي كلتا
الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض
بان يحبسه حتى يتوب ثم شرع في مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال وقال لا فاذا
قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة
كلمة او ان يردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم
بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا
اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على
احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل
المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا
حر او هذا فيجبر القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
لان كلام العاقل البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيجعل ما وضع للحقيقة مجازا عما
يحتمله وان استحالت حقيقته فيجري على اصله المذكور في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني فيجعله مجازا عما
يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فما جريا ايضا على اصلهما في ذلك
المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف
لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون
بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها
وذلك اي كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لانها قرينتان لهذا
المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة

مثال لوقوعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمها تفريع

لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو

لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا

لم تكن عين الواو فلو كلمها جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة

اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فيجب الكفارة لكل واحد

منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين

الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان

يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله ولو كلمها

لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب

الا كفارة واحدة وان كلمها جميعا فكذلك ولو حلف لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال

لوقوعها في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمها تفريع على

كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا مع واحد

فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل

تظهر ثمرته في قوله جالس الفقهاء او المحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له

مجالستهما فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق الفقهاء

والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف

الكلام وتحتمل ضرب الغاية يعني الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف

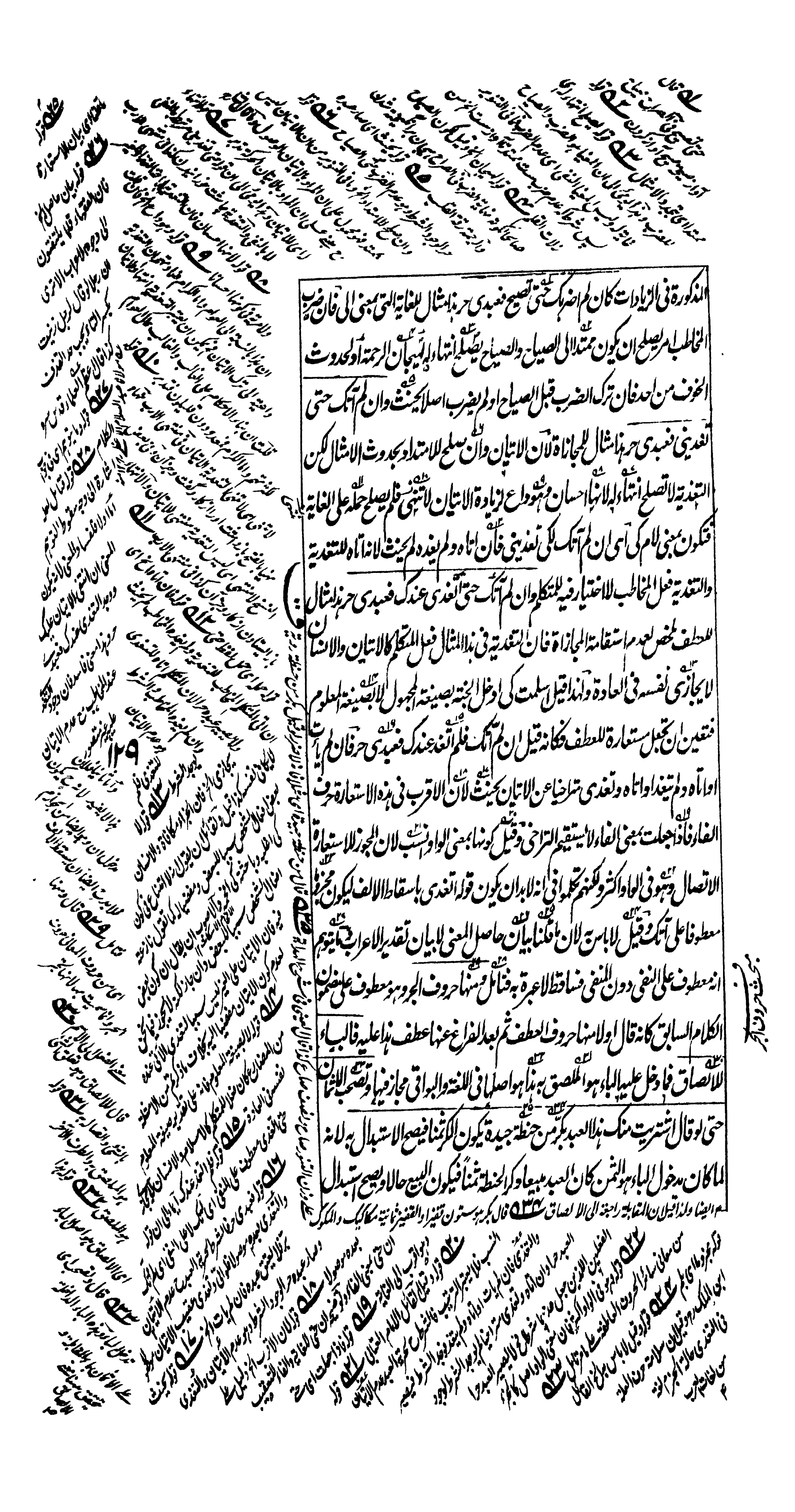
الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف ويمنعه ويكون اول

الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامة

١٢٦

العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج او عن معناها ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل
ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين
في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ماسبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف
باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجه واحد هما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان
مناسبة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجئ بمعنى العطف ايضا دون
الا ان وان كون الثاني جزء من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجئ التحقيق في بحث
حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون
معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شئ وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك
ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك
من امر الكفار شئ في دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه يكون لك طلب
الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي عم استاذن الله ان يدعو عليهم
فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني
الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم او سوال
الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف
على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شئ جملة معترضة بينهما والمعنى
ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك
من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شئ
حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني
ان حتى وان عدت ههنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

جزء لما قبلها كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
وعدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها سيأتي تعميم الى في موضعها وتستعمل للعطف
مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية تعقب
المغيا كقولهم استنت الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع
يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو فصيل الذي به بثر يعني الجدري فهو معطوف
على الفصال مع قيام معنى غاية لانه كان ارذل من الفصال الجيدة في الاستنان وهذا مثل
يضرب لمن يتكلم بين يدي من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وهذا كله في الاسماء ومواضعها في الافعال
اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان تحتمل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول
كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو
الى كان كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها
وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح
الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وكذا خروج النساء
جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او ادنى منهن فهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد
الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كي اي فان عدم الشرطان
جميعا او احدهما فتكون حينئذ بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني مسببا للمناسبة
بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذا جعلت
مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حينئذ للعطف المحض
مجازا ولا يراعى حينئذ معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر
امثلة كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة



المذكورة في الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب
المخاطب امر يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له بان الرحمة او لحدوث
الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث وان لم آتك حتى
تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن
التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا انتهى فلم يصلح حمله على الغاية
فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية
والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال
للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان
لا يجازي نفسه في العادة ولهذا قيل اسلمت كي ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم
فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي حر فان لم يأت
او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة حرف
الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر ولكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما
معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب فلا يتوهم
انه معطوف على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتأمل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه
لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا والكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح الاستبدال

...ايضا ولهذا قيل ان المقابلة راجعة الى الالصاق ٣٣ قال بكر هو ستون قفيزا والقفيز ثمانية مكاكيك والمكوك...

كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك
بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كر اس حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا
العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلابد فيه
ان توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت
للالصاق كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع
قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا فلا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان
فلانا قدم فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدول
عنه ولا بقاء ان تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان
كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفي الا لسلامة المعنى دون تاثيرها الاخر ولو قال ان خرجت
من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا
ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه فحنثها تخرج بلا اذنه تكون
طالقا والعادة فيما لم توجد قرينة تعين الغرض ان تكون رعاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان آذن لك
اي بقول ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل
خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس مستقيم
لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود
الاذن مرة واعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان
آذن لك فيكون مآله مآل قوله الا باذني واحد فيشترط تكرار الاذن لكل خروج واجيب بان اضمار
مع ان بتاويل المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون

المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن وقد اجيب عن الاول بان تقدير قوله الا
خروجا بان آذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ان خرجت مرة
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان
ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديره
انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يرد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال
بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله تعالى وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع
الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره وحكمه والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي
ان لا يقع اما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا لجعله بمعنى
السببية ووقوع الطلاق به فتامل وقال الشافعي رح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا او ما فوقه حتى قريب الكل
فعلى اي بعض مسح يكون آتيا بالمامور به وقال مالك رح انها صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا
رؤسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض والزيادة لان
التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة وهو موجب من لزم الاشتراك والترادف
وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل
وضعها ثم انما جاء التبعيض في مسح الراس بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله

١٢١

والید آلۃ دخل علیها الباء یراد بها البعض اذ المعتبر فی الآلۃ قدر ما یحصل به المقصود واذا دخلت فی
محل المسح یبقی الفعل متعدیا الی الآلۃ کما اذا قیل مسحت بالحائط او قیل وامسحوا برؤسکم فح یکون المسح
متعدیا الی الآلۃ فکانه قیل مسحت الید بالحائط فیشبه المحل بالوسائل فی اخذ بعضه فلا یقتضی استیعاب
الراس وانما یقتضی الصاق آلۃ بالمحل وذلک لا یستوجب الکل عادۃ فصار المراد به اکثر الید وذلک
مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل فی الید والکف تابع والثلث اکثرها فاقیم مقام الکل فصار
التبعیض مرادا بهذا الطریق لا کما زعم الشافعی رح من ان الباء للتبعیض هذا احدی روایتی ابی حنیفۃ
رحمه الله ولم یتعرض للروایۃ الاخری وهی انه مجمل فی حق المقدار لانه لم یعلم ان المراد کل الراس او بعضه
فیکون فعل النبی عم هو انه مسح علی ناصیته بیانا له والناصیۃ هی مقدار ربع الراس فیکون مسح ربع
الراس فرضا سواء کان بثلث اصابع او کلها لان الکلام فیها طویل وانما ثبت استیعاب مسح الوجه
والید فی التیمم لقوله تعالی فامسحوا بوجوهکم وایدیکم لانه خلف عن الوضوء فیعطی له حکمه فی الوجه والید
ولانه ثبت الاستیعاب فیه بالسنۃ المشهورۃ وهی قوله عم لعمار رض یکفیک ضربتان ضربۃ للوجه وضربۃ
للذراعین والزیادۃ بمثله جائز وعلی للالزام فقوله له علی الف درهم یکون دینا الا ان یصل بها الودیعۃ
لان حقیقۃ علی فی اللغۃ الاستعلاء والاستعلاء قد یکون حقیقۃ نحو زید علی السطح وقد یکون حکما بان
یلزم علی ذمته مثل له علی الف درهم فکانه یعلوه ویرکبه فیجب علیه فان یصل بها لفظ الودیعۃ بان
یقول له علی الف ودیعۃ لم تخرج عن معنی الالزام ولکن یجب علیه حفظ الاداء فان دخلت
فی المعاوضات المحضۃ کانت بمعنی الباء بان یقول مثلا بعت هذا او آجرت هذا او نکحتها علی الف درهم
فکان معنی بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلی للالزام فالالصاق یناسب اللزوم
والمراد من المعاوضات ما یکون العوض فیه اصلیا ولا ینفک قط عن العوض فیحمل علی ان المسمی
عوضه وکذا اذا استعملت فی الطلاق عندهما بان تقول المرأۃ لزوجها طلقنی ثلثا علی الف درهم

فقد بها ہو بمعنی بالف درہم کما کان فی البیع والاجارۃ لان الطلاق اذا دخلہ عوض صار فی

معنی المعاوضات وان لم یکن فی الاصل منہا فان طلقہا الزوج واحدۃ تجب ثلث الالف

لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض وعند ابی حنیفۃ رح للشرط فی ہذا المثال لان الطلاق

لم یکن من المعاوضات فی الاصل وانما العوض فیہ عارض فلم یلحق بہا فکانہا قالت علی شرط

الف درہم وکلمۃ علی تستعمل بمعنی الشرط قال اللہ تعالی یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا لان

الجزاء لازم للشرط فیکون اقرب الی معنی الحقیقۃ من معنی الباء فان طلقہا واحدۃ لا تجب شیئ لان

اجزاء الشرط لا تنقسم علی اجزاء المشروط ہکذا قالوا ومن للتبعیض ہذا اصل وضعہا والبواقی من المعانی

مجاز فیہا فاذا قال من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ لہ ان یعتقہم الا واحدا منہم عند ابی حنیفۃ

وذلک لان کلمۃ من للعموم وکلمۃ من للتبعیض فیجب ان یحمل علی بعض عام لیستقیم العمل بہما

فللمخاطب ان یعتق من شاء من ای بعض عام فیبقی الواحد منہم وعندہما من للبیان فلہ ان

یعتق کلہم کما فی قولہ من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ فان شاء الکل عتقوا جمیعا والفرق

لابی حنیفۃ رح مثل ما مر فی ای عبیدی ضربک ان المشیۃ صفۃ عامۃ فیہ نسبت الی کلمۃ من

فیعم لعموم الصفۃ بخلاف من شئت فانہ نسبت فیہ المشیۃ الی المخاطب دون من فلا یعم ولان

العمل بالتبعیض ایضا ممکن ثمہ فان کل عبد بعض مع قطع النظر عن غیرہ بخلاف من شئت فانہ

لا یمکن التبعیض فیہ الا باخراج واحد منہم والی لانتہاء الغایۃ ای لانتہاء المسافۃ اطلق علیہا الغایۃ

اطلاقا للجزء علی الکل علی ما قیل ثم بین قاعدۃ انہ ای موضع تدخل الغایۃ فیہ وای موضع لا تدخل

فقال فان کانت الغایۃ قائمۃ بنفسہا کقولہ من ہذہ الحائط الی ہذہ الحائط لا تدخل الغایتان

فی الاقرار فان الحائط غایۃ قائمۃ بنفسہا ای موجودۃ قبل التکلم غیر مفتقرۃ فی وجودہا الی المغیا

فلا تدخلان فی المغیا واحترزنا بقولنا موجودۃ قبل التکلم عن الآجال المضروبۃ للدیون والثمن

في قوله بعت هذا او اجلت الثمن الى شهر او اجرته الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت
قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد الكلام واحترز بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر
في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام
متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ماوراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها
ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها لانها متناول الى الابط فيكون
ذكرها لاخراج ماوراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر ان كل غاية لاتدخل تحت المغيا وتسمى هذه
غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ماوراءها وغاية لفظ الاسقاط اي مسقطين الى المرافق
فهي خارجة عن الاسقاط وينقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس
خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف وان لم يتناولها وكان فيه شك
فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناولها
الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم
ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في دخول رجب
فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام
كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى نفسها وبقيت
بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية وهذا هو اصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في هذا القدر ولكنهم
اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او كونه
ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد
وقع في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

١٢٥

فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان بذكر في او بحذفه وفرق ابو حنيفة رح
بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو تقع في اول النهار وان نوى آخر
النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد تقع في اول النهار ان لم ينو وان
نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الصوم الخ
وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول
انت طالق في مكة تقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا تقع تقع في
الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يراد في دخولك مكة فيصير
بمعنى الشرط وكانه قيل ح ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول
كما في حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا تقع الطلاق وان نكحها ولو قال
انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد بتقريبه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي
لمقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان سواء
كانت موطوءة اولا وقبل للتقديم اي لكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي
لكون ما قبلها موخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل اي في كل موضع تقع في لفظ
قبل طلاق واحد تقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع تقع في لفظ قبل طلاقان تقع في
لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اي اذا قيد كل
من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون
القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

قمر الاقمار

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي ستجيء بعدها اخرى فتقع هذه في الحال ولا نعلم ما سيجيء بعدها فاما لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي واذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا نعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم واحد قبل درهم درهم واحد وفي الصور الآخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو ايضا داخل في الظروف تغليبا كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغائر للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحتمل على النية ويعمل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا غلب ان فسمي الكل بحرف الشرط وان كان بعضها اسماء وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولة
بها لان المرأة انما ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط
واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني
انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني
مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير
جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول
شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ✦ واذا تصبك خصاصة فتحمل ✦ ومثال الثاني شعر
واذا تكون كريهة ادعى لها ✦ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ✦ واذا جوزي بها سقط عنها الوقت
كانها حرف الشرط وهو قول ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك
فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد
تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك
بحال واذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط
ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح ولكن يرد عليهما انه اذا
لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى
حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط
وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما
وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان

لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام ووجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في
والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق
بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع
بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل اذا لكنه
لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت
الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان
انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط
في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في
عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسوال عن الحال في اصل
وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح ام سقيم فان استقام اي السوال عن الحال فيها والا بطل
لفظ كيف والمراد باستقامة السوال عنها ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر
عن ان يكون ثمه سوال اولا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية
وحال كما في العتاق على رايه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة
في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس بذي حال عند ابي حنيفة
وكونه مدبرا او مكاتبا او على مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال
وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال
لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة
على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض
اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا

واثنين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين
فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت الثنتين ونوىها ايضا لا يقع
لانه عدد محض ليس مدلولا للفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري
بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه
فوض الاحوال بيدها لان حالة مشيتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية ليتعين احد
محتمليه وهذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف
شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه
يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق
الاصل بالمشية كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان
قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات وبما حررنا اندفع
ما قيل ان في كلام المص مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق
الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشئ الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة
يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع
فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد والواقع الموجود في الخارج
ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت
ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث
واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ

لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع مالم تشا
وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فكذا اذا
واذا او متى يدلان على عموم الزمان وكليته فلا يتوقف المشية فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا ومتى
لانهما اذا خلصا من معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط ولا يناسب ان يجعل
عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث واين مشابهة من معنى الشرط
فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف
والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث
عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب
انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط
ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم
التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بال النساء لم نذكر
في القرآن صريحا ومستقلا فنزلت الآية في حقهن لاجل هذا لانهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب
باب واسع في القرآن وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات
ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال آمنوني
على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب ولو قال
على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط
تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واحصر ثم اما
الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا وفيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل



من الحقيقة والمجاز وكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد

يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر انت

طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان فى ازالة الرق والنكاح

صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان فى هذا

المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى

عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوى المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان الله

فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده وهكذا قوله بعت واشتريت واما الكناية

فما استتر المراد به ولا يفهم الا بالقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة

والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفى والمشكل لان

خفاءهما بحسب مانع آخر فلو وقع الخفاء فى الصريح او الظهور فى الكناية لعوارض اخر لا يضر ذلك

فى كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة

المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء

الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف

المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شئ آخر ولهذا انكر رسول الله عليه على من دق

بابه فقال من انت فقال انا فقال عم انا انا اى لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية

الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اى بنية المتكلم لكونها

مستترة المراد فلا يطلق فى انت بائن ما لم ينو نية او لم يكن شئ قائما مقامها كدلالة حالة الغضب

او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سوال مقدر

وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

وتبة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني وتستعمل فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب
بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح
لكن لا يعلم من اي شيء بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انها
بائن عنه زال الابهام وكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات
حقيقية لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض
عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان
معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات
حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم
ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما
في طويل النجاد ويراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول
القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة
البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خدشة قال الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة
فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله
عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت
مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني
طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا
فيجب ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به
السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب في الاعتداد في الاصل بالذات مختص بالطلاق

لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى به يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني طالقا على نحو ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند قومك او عندي في الجمال او المال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى به يقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لا تطلق قط لان معناه انفردت عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناه انت طالق طلقة واحدة وان قرئ بالوقف فيحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر انه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل في الكلام الصريح ففي الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه باني جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يحد حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به فبطل كونه كناية ثم شرع المصرح

ثم اقسام

في التقسيم الرابع فقال وأما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له إنما عد الاستدلال
من أقسام النظم تسامحاً لأنه فعل المستدل والذي هو من أقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت
به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس والأخير هو المراد
ههنا والنص هو عبارة القرآن أعم من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسراً أو خاصاً وهذا الاطلاق
شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له
والعمل هو عمل المجتهد يعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى وأما انتقال الذهن من عبارة
القرآن إلى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق أعم مما يكون
في النص فإن السوق في النص ما يكون مقصوداً أصلياً وفي عبارة النص ما كان مقصوداً أصلياً
أو لا فإذا تمسك أحد لإباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وإن لم يكن نصاً
فيه بل ظاهر بخلاف العدد فإنه نص فيه وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والإشارة ولكن تخرج
به دلالة النص لأنه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة تخرج به المقتضى لأنه ليس بثابت لغة بل شرعاً
أو عقلاً وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لأنها مقصودة ومسوقة وقوله ليس
بظاهر من كل وجه زيادة تأكيد في إخراج العبارة وتوضيح للتعريف وإن لم يكن محتاجاً إليه يعني أنه
ظاهر من وجه دون وجه كما إذا رأى الانسان إنساناً بقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن
يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالأول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الإشارة كقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والإشارة معاً وضمير هن راجع إلى الوالدات المذكورة
في قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين فإن كان المراد به إيجاب نفقتها وكسوتها
لأجل أنها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وإن كان لأجل أنها مرضعة لولده تحمل على أنهن مطلقات

منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى وعلى الذي ولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به ان الاب هو الذي يختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لايدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لايشاركه الواحد في نفقة ولده كما لايشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي

وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال عم اليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احديكن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث كان مسوقا النقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال للاشارة المخصوص البعض قوله تع ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على راي الشافعي واما على رائنا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تع وعلى المولود له الآية وطي الاب جارية ولده فانه لايحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت به لانه النص فاثبت بمعنى النص

لغة لا اجتهادا عمل بهما عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول لما الاستدلال بدلالة
النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مساهمة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف بوجه
فضل المجتهد تارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة
وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجتا من قوله بمعنى النص
العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف
وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله لا اجتهادا
تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف
يكون هذا والقياس شئ لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان
وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكرو القياس كالنهي عن التافيف يوقف به
على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مساهمة والاولى ان يقول لحرمة الضرب الذي
يوقف عليه من النهي عن التافيف المقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع
له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام ودلالة النص
وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت
به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن
الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما
اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى
حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة
اذ الجزاء اسم للكافي وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولانه لو كان كذلك لما وجب

١٤٦

عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة فى الخطاء وجهنم فى العمد
ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
دون القياس اى لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظنى يصح اثبات الحدود والكفارات
بالاول دون الثانى وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو مساو
الدلالة فى القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذى
ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابى فكل من كان كذلك يرجم
ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردء
لهم بدلالة قوله تعالى ويسعون فى الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على
امرأة وطئت عمدا فى نهار رمضان بدلالة نص ورد فى الاعرابى حين جامع فى رمضان عمدا وعلى
كل من يفعل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابى مخصوص او رجل
واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد فى الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة
لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطى تجب فيه
الكفارة غير مختص بالجماع والشافعى رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده
ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد امثال هذه الاحكام فى الدلالة لا يحسن لان الشافعى
لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان وكان ينبغى ان يعد فى القياس ومثل هذا كثير لنا ولا والثابت
به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له
لا لفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى
ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل
النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة

المقتضى فى هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء ثم يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضى ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه اعنى الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذى نحن فى تعريفه مضافا الى النص لمقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه ثم يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف يعنى ان علامة المقتضى انه لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدى حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير باقى الكلام عن سننه فى اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف اذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما فى قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال واسأل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن تنتقض القاعدة بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك عنى بالف فانه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه يصير مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور ولهذا قيل ان الفرق بينهما

ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى وامثاله وقيل ان المقتضى والمقتضى كلاهما يراد ان فى الاقتضاء
بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف فى حكم المقدر لا يخلو عن العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك
ولم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك لغير المذكور فكانه قال
فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو
الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عنى بالف فانه مقتضى
معنى البيع فكانه قال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه
شرائط نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجرى فيه خيار الروية والعيب والشرط بل يشترط
فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبى والمجنون وعلى هذا قال
ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عنى بغير ذكر الالف فانه يقتضى الهبة كما ان الاول اقتضى البيع
ويستغنى هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط
والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول
فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى بخلاف القبض فى الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه
كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اى هما سواء فى ايجاب الحكم القطعى الا انه يترجح الدلالة
على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لعائشة حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء
النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضى صحته
ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى
الماخوذ منه الذى يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا الا ترى ان من القى الثوب
النجس فى الماء ولا يوخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على كل حال

فرجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رحمه الله يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما نشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يحتمل التخصيص وانما حنثه بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او لا اكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا مشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل على الطلاق

فتعلق نية فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك
في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل
على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر
فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث
فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان
الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا
وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا هو ما بينا
وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت
تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه
من العلماء يتمسكون بوجوه آخر ايضا سوى هذه اورد المصنف فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها
فقال **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه
الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على
الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم
اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولا وهو المفهوم
والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم
مخالفة وهو ان يفهم منه حالة خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب
وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان
لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة
ولا للكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى مع تعيين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء

151

قالوا الاول الغسل والماء الثاني المني ولما كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على

النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله

محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد

او لم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق

يقتلن في الحل والحرم الحداة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي

عما عداه التنبه والا بطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو

ذلك لكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال

صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع

ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فهل فذلك ما دل تباوليات

فتنبه له لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب

الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته

وفائدة التخصيص ان يتامل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة

الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي

الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق

عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل

على النفي عما عداه ويرد علينا ح ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان

باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب وقال وعندنا هو كذلك فيما

يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في كل الغسل

الذی یتعلق بالمنی ای جمیع الغسل الذی یتعلق بالشهوة منحصر فی الماء فلا یعتبر خروج الغسل الحیض والنفاس لان وجوبه لا یتعلق بالشهوة ولکن الماء علی نوعین مرة یکون عیانا بان ینزل فی نفس الامر فی النوم او الیقظة بالوطی او بغیره ومرة یکون دلالة بان یقام دلیله وهو التقاء الختانین مقامه لانه سبب نزول الماء ولفسه تغیب عن بصره ولعله لم یشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل علیه بمجرد الالتقاء احتیاطا والحکم اذا اضیف الی مسمی هذا ابتداء وجه ان من الوجوه الفاسدة وهو یتضمن مفهوم الوصف والشرط یعنی ان الحکم اذا اسند الی شیء موصوف بوصف خاص او علق بشرط کان دلیلا علی نفیه ای کان کل من الوصف والتعلیق دالا علی نفی الحکم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعی رح حتی لم یجوز نکاح الامة عند طول الحرة ونکاح الامة الکتابیة لفوات الشرط والوصف المذکورین فی النص وهو قوله تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات ای من لم یستطع منکم زیادة وقدرة ان ینکح الحرائر المومنات لاجل زیادة مهرهن ونفقتهن فی معاشهن فلینکح مملوکة من مملوکات ایمانکم ای ایمان اخوانکم اذ لا یجوز نکاح امته اصلا من فتیاتکم المومنات فالله تعالی قد نص علی انه ان لم یستطع الحرة فلینکح امة ثم قید الامة بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جمیعا حکمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الکتابیة ایضا لا یجوز نکاحها للمومن ما لم تصر مومنة وعندنا جاز نکاح الامة الکتابیة والمومنة علی طول الحرة وعدمه جمیعا وحاصله ای حاصل ما قاله الشافعی رح شیئان الاول انه الحق الوصف بالشرط فی کونه موجبا للحکم عند وجوده وغیر موجب عند عدمه الا تری ان من قال لامرأته انت طالق راکبة فکانه قال انت طالق ان کنت راکبة فکما ان الطلاق یتوقف علی الرکوب فی صورة الشرط فکذا فی صورة الوصف والثانی انه اعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب ففی قوله ان دخلت الدار

فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسًا ولا مرد له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدمًا شرعيًا لا عدمًا اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه وتصح تعدية هذا الحكم العدمي الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر له اي اذا حلف والله لا افعل كذا ثم لم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويعتبر بما بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر وكانه قال الحالف ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم تبعا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل ثبت نفس وجوبه بمجرد العقد ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد
التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن
وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه
اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال
التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق
او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد
النكاح والملك صح يكون محلا للورود قوله انت طالق وانت حر فلا بأس لو وقعه في محله
وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح
التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون
عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى
ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق
بيننا وبينه ثم تقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات
فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا
فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان
وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رح يقول ان الكلام هو الجزاء
والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه
وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب
اهل المعقول ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما [illegible]

وشهرة وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله تعالى السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه اولى والمطلق محمول على المقيد هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح يعلم منه انهما ان كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من صله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمها واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله وفي نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح انكم كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام

عشرة مساکین وتبتنوا نفیه الطعام ایضاً فاجاب عنه بقوله والطعام فی الیمین لم یثبت فی القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا یوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساکین اسم علم من اسماء
العدد وهو لا یوجب الا الوجود والحکم عند وجوده ولا ینفی عند نفیه فاذا لم یوجب النفی فی الاصل
وهو کفارة الیمین فکیف یُعدّی الی الفرع وهو کفارة القتل بخلاف الوصف فانه یوجب
النفی عند نفیه علی اصله علی ما هو عندنا وانما قید الطعام بالیمین لان طعام الظهار وهو اطعام
ستین مسکینا ثابت فی القتل فی روایة عن الشافعی رح علی ما قیل وعندنا لا یحمل المطلق
علی المقید وان کانا فی حادثة واحدة لامکان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافی بینهما فیکون
فی الظهار الصیام والتحریر قبل التماس والطعام اعم من ان یکون قبل التماس او بعده
واذا کان ذلک فی حادثة واحدة ففی الحادثتین بالطریق الاولی فیحکم فی القتل باعتاق
رقبة مؤمنة وفی غیره باعتاق رقبة اعم الا ان یکونا فی حکم واحد مثل صوم کفارة الیمین
فی قوله تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض
فصیام ثلثة ایام متتابعات مقیدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآیتین فی حق العمل
فیجب ههنا ان یقید قراءة العامة ایضاً بالتتابع لان الحکم وهو الصوم لا یقبل وصفین
متضادین فاذا ثبت تقییده بطل اطلاقه والشافعی رح انما لم یحمل هذا المطلق علی المقید
مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا یعمل بالقراءة الغیر المتواترة مشهورة او احاداً فالمثال المتفق
علی قبوله هو قوله عم لاعرابی جامع امرأته فی نهار رمضان متعمداً صم شهرین وفی روایة صم
شهرین متتابعین فح یرد علینا انکم اذا قررتم انه یجب العمل بالحمل فی الحادثة الواحدة
والحکم الواحد ففی قوله عم ادوا عن کل حر وعبد وقوله عم ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین
ینبغی ان یحمل المطلق علی المقید اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحکم واحد وهو

ادا الصاع او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يقاس عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيليق ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا التوزيع في كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم بالاطعام ستين مسكينا وفي اليمين خير اولا بين الطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض منها او نحمل نص احد منها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس

158

من الابل السائمة شاة في الاسباب ان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالسائمة
وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة ايضاً قلتم اذا كانت الحادثة
مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقاً مع ان الاول وارد في حادثة الدين والثاني
في باب الرجعة في الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة في المسألة الاولى وقيد العدالة في المسألة
الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسألة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفي الزكوة عن
غير السائمة وهي قوله عم لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق يعني هكذا انما عملنا
في المسألة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم نشترط العدالة
في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد وقيل ان القرآن في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة
ذهب اليه مالك رح وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم اي الاشتراك
فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا
ايضاً لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم لا زكوة في مال الصبي وعتبروا بالجملة الناقصة اي
قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة
على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الاوليان وقلنا ان عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان استقلت

محتاجا الى طالق فانها اجارت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت بنفسها لا تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معها فى التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت فى حق شخص خاص فى نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف فى انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روى ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح فى نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب ولم يزد عليه بان يقول من دعى الى الغداء ان تغديت فعبدى حر فانه وقع فى موضع الجواب ولم يزد على قدره اولم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اى خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لى عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لى عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك على الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بالسبب اى يختص العام فى هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعى وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى فى ذلك اليوم مع غير الداعى او وحده لا يعتق

۱۶۱

عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل ايا ما تغدى
او عشيا تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام
ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح
لكل رجم سواء كان للزناء او لغيره وكذا لكل سجود اعم من ان يكون للسهو او لغيره وكذا لكل الف من
جنس هذا المال او من غيره وكذا لكل غداء مدعوا او غيره وقيل اراد بالعام ههنا المطلق كما هو مراد
الشافعي رح لا المصطلح عليه فتأمل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ
عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي
يقاس عليهم او ثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته
على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية
على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون
اطلاق صيغة المذكر على الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف
الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم
حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لا بد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد
الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل
احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع
مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا
يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت
كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق



الجمع عليها مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشئ نهي عن ضده هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشئ يكون امرا بضده فقيل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشئ في نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فيكتفي بالدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني في الركعة الثانية بعد فراغ الاولى او الثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم

عن لبس المخيط ولابد ان يلبس شيئاً يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء
ثم ان لا يتركا كما لم تترك السنة الموكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم
قولا او فعلا الا ما ثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل
ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح
خاصة ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل
السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس
يكون مكروها عنده لا مفسد للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على
النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فلم توجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل
في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على
مكان نجس فيفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت
من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس
في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات
على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تع لعباده على نوعين احدهما
العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم
شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تع
ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع
لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب تاركها او لا الاول

هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا فالاول هو السنة والثاني هو النفل
والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح ما ليس بمشروع بالمعنى
الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه كاعداد
الركعات والصيامات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان وثابت بمقطوع
لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتتين كذلك لان كلمة ما عبارة
عن غرضية معهودة لم تتناولهما فقط كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج
وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار
والتصديق هو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين
[illegible] وعملا بالبدن ففي العبادة البدنية يؤدوها بالبدن وفي المالية اعطاؤها
او [illegible] بدليل [illegible] حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريعا على العلم والتصديق ويفسق تاركه
بلا عذر تفريعا على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق ح
والثاني الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمؤول وخبر الواحد كصدقة الفطر
والاضحية فانهما ثبتتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو
مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد
بان لا يرى العمل بها واجبا لانه تهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد
بالذكر اعتبارا للغالب لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد فاما متأولا فلا اي فاما تارك العمل
باخبار الآحاد بطريق التأويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه
لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي
الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله



ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي
ان يذكر هذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم
لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة لان السنة تقع على طريقة
النبي عم وغيره يعني الصحابة رض يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال
الشافعي رح مطلقها طريقة النبي عم يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة
الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة
اراد بها سنة النبي عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يكون للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة
ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول
سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة
اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة
شعائر الدين ومن اعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام
وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه
وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا قصد رسول الله عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة
فانه عم كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان
مقدارها سبعة اذرع او اثنى عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى
هيئة التشهد اكثر فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى
المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب
على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على انه لا يدري

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل بهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة والصوم فعليه ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه لتكون فيه صيانته ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان لها عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل بالاجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها الا انها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة بها كلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة

١٦٧

ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها
ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة
ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة
في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها
ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت
الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض
المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عومل معاملة المباح
في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الحرمة فلما كان
المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة
الطرف المقابل فكان هو احق بطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء
كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما
دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو
حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه
في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح
وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان اي
اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان
والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره
على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا

فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينه ويطابق اصله لكنه
عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رح رخصة ترفيه والاولى
الاكمال بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله تعالى بها
عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة
العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته
فممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا
مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر وبه علم ان قيد الخوف ليس اتفاقي لا موقوفا عليه
القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه
اصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله
الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا حال الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة
الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة
بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح انه لا تسقط الحرمة
ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة

171

لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل
حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعنده لا وسقوط غسل الرجل في مدة المسح
فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق الخف فقد
زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين
واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ عن
بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى
ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل**
الامر والنهي باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامور
الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام الحكم
بها من العبادات وغيرها بالانفس الاحكام وبالطلب اعم من ان يكون الفعل او الكف لها اسباب
تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي
في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان
والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة
وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق
اللف والنشر المرتب فقال للايمان هذا سبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب
الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير
وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير
والصلوة هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت
والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي

الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان
وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج الليالي
عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فانه
سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو رأسه فانه يمونه ويلي عليه ثم اولاده الصغار
وعبيده فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى
البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه والعشر
هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر
ويسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان
الارض النامية بالخارج تقديرا بان يتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو الا يليق
بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب
الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا ناظر
الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى ما لم يكن
بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح يكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان
تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف
الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق
بافعالهم امر ونهي وقد تم اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات وسبباتها
وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت
اليه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود لانه يشمل
القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا

وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك
لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة
لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه
من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب
آدميا واتلفه فتجب فيه الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو
مملوك لله ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة
وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيلا ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي
انما يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا
للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون سببا له
وحادثا به كما يقال كسب فلان فحج يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال
وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط
للصدقة والسبب هو الراس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام
شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب
شرع في بيان اقسام السنة فقال

باب اقسام السنة

السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول
خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبي عم
وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث
الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة
عليه وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن ولم يوجد في الكتاب قط وذلك اربعة اقسام

ای اربع تقسیمات وتحت کل تقسیم اقسام متعددة وهذا علی طبق اصول الفقه لا اصول الحدیث
وان اشترکا فی بعض الاسامی والقواعد التقسیم الاول فی کیفیة الاتصال بنا من رسول الله
ای کیف یتصل بنا هذا الحدیث منه علیه السلام بطریق التواتر او غیره وهو اما ان یکون کاملا کالمتواتر وهو
الخبر الذی رواه قوم لا یحصی عددهم ولا یتوهم تواطؤهم علی الکذب لکثرتهم وتباین اماکنهم وعدالتهم
ولم یشترط فیه تعیین عدد کما قیل انها سبعة وقیل اربعون وقیل سبعون بل کل ما یحصل به العلم
الضروری فهو من امارة التواتر ویدوم هذا الحد فیکون آخره کاوله واوله کآخره واوسطه کطرفیه
یعنی یستوی فیه جمیع الازمنة من اول ما نشأ ذلک الخبر الی آخر ما بلغ الی هذا الناقل فالاول هو
زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان کل ناقل تتصوره آخرا فلو لم یکن فی الاول کذلک کان آحاد
الاصل فسمی مشهورا ان انتشر فی الاوسط والآخر ولو لم یکن فی الاوسط او الآخر کذلک کان
منقطعا کنقل القرآن والصلوة الخمس مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فی وجود
السنة المتواترة اختلافا فقیل لم یوجد منها شیء وقیل انما الاعمال بالنیات وقیل البینة علی المدعی
والیمین علی من انکر وانه یوجب علم الیقین کالعیان علما ضروریا لا کما یقول المعتزلة انه یوجب علم
طمانینة یترجح جانب الصدق ولا یفید الیقین ولا کما یقوله اقوام انه یوجب علما استدلالیا ینشأ
من ملاحظة المقدمات لا ضروریا وذلک لان وجود مکة وبغداد اوضح واجلی من ان یقام علیه
دلیل یعتری الشک فی اثباته ویحتاج فی دفعه الی مقدمات غامضة ظنیة او یکون اتصالا فیه
شبهة صورة ای من حیث عدم تواتره فی القرن الاول وان لم یبق ذلک معنی کالمشهور وهو
ما کان من الآحاد فی الاصل ای فی القرن الاول وهو قرن الصحابة رض ثم انتشر حتی ینقله
قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب وهو القرن الثانی ومن بعدهم یعنی قرن التابعین وتبع التابعین
ولا اعتبار للشهرة بعد ذلک فان عامة اخبار الآحاد قد اشتهرت فی هذا الزمان فلم یبق منها آحاد

وانه يوجب علم طمانينة اي اطمينان بترجيح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت

الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر

فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى بانه

لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان

فصاعدا انما قال ذلك رد المن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد

فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور

والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلها سواء في ان لا يخرجه عن الآحادية وانه

يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا

في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة

قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا في آفاق

العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال

عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا

ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على

الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت

ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون ما نحن فيه

على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله

ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه

ووعظ للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي

انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في اهدائه

صحتها لان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتى بشيء سال اصدقة هي ام هدية فان قالوا صدقة قال لاصحابه كلوا وان قالوا هدية اكل في الباب

١٧٥

حتى اخذ بها واكلها وايضا بعث عليا رض ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم

برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار

وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار

الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على الكتاب والسنة

فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله الائمة

من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول

هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل

لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم

للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب

العمل لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم

او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل فالجواب ان النص محمول على شهادة الزور والمعنى لا تتبع

ما ليس لك به علم بوجه بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد

التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه

او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم

في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن

مسعود وعبد الله بن عمر رض وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن زبير وألحق بهم زيد بن ثابت

وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس

خلافا لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى

من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة فى طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه

فلا يعارض الخبر قطعا وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابى هريرة ان وافق حديثه

القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهى انه لو عمل بالحديث لانسد باب الراى من

كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والراوى فرض انه غير فقيه والنقل

بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوى نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ ولم يدرك

مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث

ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابى هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا لنكتة فى هذا

المقام فتنبه لحديث المصراة هى فى اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة

البيع ليحلب المشترى بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك

فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى ابو هريرة ان النبى عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن

ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا

من تمر ومعناه ان ابتلى المشترى بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها ورد

صاعا من تمر عوض اللبن الذى اكل فى يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل

وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل فى المثلى وبالقيمة فى ذوات القيم

فضمان اللبن المشروب ينبغى ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغى ان يقاس

بقلة اللبن وكثرته لانه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعى رحمهما الله

الى ظاهر الحديث وابن ابى ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه

ليس ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا نقله بعض الشارحين ثم هذا ...

المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخى

ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوی شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر
كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض
حديث حمل بن مالك فی الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شیٔ فيه واما حديث الوضوء على من قهقه فی
الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس وغيرهما
ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا ای فی رواية الحديث والعدالة لا فی النسب
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان
روی عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف فی كل من الاقسام
الثلثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل واما المختلف
فيه فاورد وافی مثاله ما روی ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتی
مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله عم شيأ ولكن اجتهد برای
فان صبت فمن الله وان اخطأت فمنی ومن الشيطان اری لها مهر مثل نسائها لا وكس
لا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله عم قضی فی بروع بنت واشق
مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضاؤه قضاء رسول الله عم ورده
علی رض وقال ما نصنع بقول اعرابی بوال علی عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه
وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها
مهرا فعلی رض عمل ههنا بالرأی والقياس وقدمه علی خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان
لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو
مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمی وان لم يظهر من السلف الا الرد

مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رض بحضرة من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو نفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي ان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم ح الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدي بذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدي منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ المعقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدي به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق

١٧٩

بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس الظاهرة او الباطنة

والشرط الكامل منه اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون

القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف فى امور انفسهم

ففى امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ

والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبى فيه اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا

والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعا مثل سماع شئ يحق سماعه يعنى من اوله الى آخره

بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجئ السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد

ان مضى شئ من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام الماضى بعد حضوره فمثل هذا

السماع لا يكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا لهم

ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس

بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود والضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود

مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له ثم الثبات عليه

بمحافظة حدوده وهى العمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته اى مع مذاكرته حال كونه مستقرا على

اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول انى اذا تركته نسيته وهذا كله

الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان او جماعة مع تفرغ

ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد هكذا الى يوم التناد او الى ان تؤلف كتب

الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بآية

الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه خبر يتعلق به الاحكام فلم يغير

معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

١٨١

فیصح نقل نظمہ ممن لیست لہ معرفۃ بمعناہ والعدالۃ وہی الاستقامۃ فی الدین وہو یتفاوت

الی درجات متفاوتۃ بالافراط والتعصب والمعتبر ہہنا کمالہا وہو رجحان جہۃ الدین والعقل

علی طریق الہوی والشہوۃ حتی اذا ارتکب کبیرۃ او اصر علی صغیرۃ سقطت عدالتہ وان

لم یصر علی صغیرۃ بل یلم بہا احیانا لم تسقط عدالتہ لان الاحتراز عن جمیع ذلک من خواص

الانبیاء ومتعذر فی حق عامۃ البشر والاصرار علی ذلک یکون بمنزلۃ الکبیرۃ فیجب الاحتراز عنہ

وفی الکبائر اختلاف فعن ابن عمر رض انہا سبع الاشراک باللہ وقتل النفس المومنۃ وقذف

المحصنۃ والفرار من الزحف واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین المسلمین والالحاد فی الحرم وروی

ابو ہریرۃ رض مع ذلک اکل الربوا وعلی رض اضاف الی ذلک السرقۃ وشرب الخمر وزاد بعضہم

الزنا واللواطۃ والسحر وشہادۃ الزور والیمین الکاذبۃ وقطع الطریق والغیبۃ والقمار وقیل انہا

امران اضافیان فکل ذنب باعتبار ما تحتہ کبیر وباعتبار ما فوقہ صغیر دون الفاسق وہو ثابت

بظاہر الاسلام واعتدال العقل فان الظاہر ان کل من ہو مسلم معتدل العقل لا یکذب وتجنب

عن خلاف الشرع ولکن ہذا لا یکفی لروایۃ الحدیث لان ہذا الظاہر یعارضہ ظاہر آخر وہو ہوی

النفس فکان عدلا من وجہ دون وجہ وانما یکفی ہذا فی الشاہد فی غیر الحدود والقصاص

ما لم یطعن الخصم فاذا کان فی الحدود والقصاص او طعن الخصم فیہ لا یکفی ہہنا ایضا والاسلام

وہو التصدیق والاقرار باللہ تعالی کما ہو واقع فالتصدیق عبارۃ عن نسبۃ الصدق الی المخبر

اختیارا لان الاذعان قد یقع فی قلب الکافر بالضرورۃ ولا یسمی ذلک ایمانا قال اللہ تعالی

یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم وحصول ہذا المعنی للکفار ممنوع ولو سلم فکفرہم باعتبار امارات

الانکار والاقرار شرط لاجراء الاحکام او رکن مثل التصدیق باسمائہ وصفاتہ بدل من قولہ

باللہ ویحتمل ان یکون متعلقا بالواقع المقدر خبر الہو والاسماء ہی المشتقات من الرحمن الرحیم

والعليم والقدير اي الصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه
يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته
والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل
ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي
صلى الله عليه وسلم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله
قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة
وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام
فلم تصف فانها تبين من زوجها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر
الكافر والفاسق والصبي المعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير
ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل
والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم
في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل والتقسيم الثاني في
الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول
قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني
والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي
فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي
آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا ح فان ارسل الصحابي بان يقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك
عندنا وهي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق
الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر
ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلان
لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق
الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه ويفرغ
ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال
النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان
فسق ولم يشهد النبي عم بعد الثلثة فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة
كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله
وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح
واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي
او مخالفته لدليل فوقه فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر
والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب يخالف عموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف
قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور
او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

۱۷۷

وهذا التقسيم ايضاً لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال وهو اربعة
اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب
وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون
الٰها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث
فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط
ولهذا النوع الاخير المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا
وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر ليتفرغ
ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو
ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة او غيابة بان تقرأ
على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم
وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل
لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان
وظيفة النبي عم والجواب انه معلم الامة وكان مأموناً عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في
حقنا هو الاول او يكتب اليك كتاباً على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن
فلان الى فلان بن فلان ثم يسمي ويثني ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى
ان يتصل بالرسول صلعم ثم يذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة
على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلاناً انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن
فلان آه فاذا ابلغك رسالتي هذه فاروعني بهذا الحديث فيكونان اي الكتاب والرسالة

۱۸۷

مجتين اذا اثبتنا بالحجة اى بالبينة ان ہذا كتاب فلان اورسول فلان على ما عرف فى كتاب القاضى

فهذه اربعة اقسام للعزيمة فى طرف السماع والاولان الكلان من الاخيرين او يكون رخصة

وهو الذى لا اسماع فيه اى لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لاغيبا ولا مشافهة كالاجازة بان

يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى ہذا الكتاب الذى حدثنى فلان عن فلان الخ

والمناولة بان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول ہذا كتاب سماعى من شيخى

فلان اجزت لك ان تروى عنى ہذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة

فالاجازة لابد منها فى كل حال و المجاز له ان كان عالما به اى بما فى الكتاب قبل الاجازة تصح

الاجازة والا فلا يعنى اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة

قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح متصل

بالمصنف صح تصح اجازتنا له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم

الناس كما فى زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك والثانى طرف الحفظ والعزيمة

فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع

ابو حنيفة رح كتابا فى الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سبب الطعن

المتعصبين القاصرين الى يوم الدين علم بفهم او رعه وتقواه ولا علمه وہداه والرخصة ان

يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اى ان لم

يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابى حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعى

يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند انس رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان فى يده او فى يد

امينه ولا يجوز ان كان فى يد غيره لانه لا يؤمن عن التغير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط ان لم

يكن فى يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدى

١٨٨

على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث
وهذا اصح عند العامة لان الصحابة رض كانوا يقولون قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه وعند
البعض لا يجوز ذلك لانه عم مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان
والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى
لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا اشتباه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان
ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه
المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلا قوله عم من بدل دينه فاقتلوه كلمة
من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشتمل المرأة ايضا
فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله عم
الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل والمشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل
اي لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه عم لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما
في المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتأويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم
الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع
في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال والمروي عنه اذا انكر الرواية
فان كان انكاره جاحدا بان يقول كذبت علي وما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا
وان كان انكاره متوقفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه خلاف
فعند الكرخي واحمد بن حنبل رح يسقط العمل به وعند الشافعي ومالك رح لا يسقط او عمل بخلافه
بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد
سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلة فقد سقطت عدالته مثاله ما روت

عائشة رض انه قال عم ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن
وليها وانما قال بخلاف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فعمل باحدهما على ما سيأتي
وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان
ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشك في
سقوطه لجهل التاريخ لا يسقطها وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان مشتركا فعمل بواحد
منه لا يمنع العمل بالتأويل الآخر كما روى ابن عمر انه عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول
الشافعي رح وهذا لا ينافي ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل
به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه عم كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه
يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليه من ههنا شروع في الطعن من غير
الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي ايضا عاما جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا
فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان
النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين
نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب
الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك
لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري

والطعن المبهم من ائمة الحديث لايجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما
فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا اختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض
دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين
قد اخطأوا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين
حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان
قال خبرنا فلان آه ولانه غاية انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته
اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية او بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف
فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن
البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس
بطعن ايضا على ما قدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك
وهو امر مشروع من اسباب الجهاد لا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عم
كان يمزح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي
قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما
يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب لحديث السن عندي وذلك
لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند
الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعادله
في الضبط والاتقان والاستكثار مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا
فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف حديث

190

من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث معارضة العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن تبعا وضمنا والا فهو داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى

قوله وقع التعارض بين الآية والسنة المتواترة ... فيصار الى خبر الآحاد ... من ان قائلهما ... قال الشيخ ... لا يسقطان ففيه على ما قيل من ان قائلهما واحد وهو الله تعالى بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالرسول مبلغ الآية بكسوة الحروف المنزلة من الله تعالى والسنة بكسوة الحروف من عند نفسه ... التلويح انه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف القطعي

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها بركوعات وسجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصير الى ان تعارضت السنتان واقوال الصحابة رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعدها فيجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء ما كان على ما كان كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر باكفاء القدور وقد طبخ فيها لحومها وروي غالب بن ابجر فقال لرسول الله صلعم لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فانما قذرت لك جوال القرية فتعارض في لحومها فلزم الاشتباه في سورها لانه متولد منها وايضا روي جابر انه عم سئل انتوضأ بما افضلته الحمر قال نعم وروي انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا دل على نجاسة سورها والقياس ايضا متعارض لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا بنجاسة المتولد من اللحم لوجود الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة ليكون طاهرا

۹۴

لوجه والضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير
كل واحد من المتوضي والماء على حاله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس ووجب استعمال
الطاهر والمتوضي به حال الآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب
ضم التيمم اليه ولا يقال ان الماء كان في الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو تيقنا
الماء مطهرا لفات اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان
المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان
هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا كي يتوضأ به ويتيمم وسمي اي سور الحمار
مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان يعني به الجهل اي الجهل بان حكمه مجهول يكون من قبيل
لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه واذا وقع التعارض بين القياسين
فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال
وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سور الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه
يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي يطمئن اليه بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند
الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد
بخلاف ائمتنا رح فانه ما تروى عنهم روايتان في مسئلة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف
التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما كذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية
التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال
والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا
والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة

المائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال
في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد بما عقدتم
المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فلما تعارضت
الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية
فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد ذكرت
فيما سبق بالطول من هذا ومن قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن
بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بالانقطاع وهن سواء اغتسلن اولا وقرأ بعضهم
يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا احتمال للحيض بالمزيد على العشرة فبمجرد
انقطاع الدم يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل
عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال
على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على طهرن
كتبين بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر
ناسخا للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه
الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة اولا والآية الاولى تدل

١٠

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص
من وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول
تعتد بابعد الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا
وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد
بوضع الحمل وقال محتجا اي على من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اعني صورة الطلاق
التي فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التي في سورة البقرة فعلم التاريخ كان قوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم في قدر ما تناوله فيعلم به
وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سريره انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ
ابو حنيفة والشافعي رح جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اي من قبل اختلاف الزمان
دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح
وذلك لان الاباحة اصل في الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة
الاصلية واجتمعتا ثم يكون النص المحرم ناسخا للا[illegible] مرة وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا
بالمبيح لانه يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون نص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار
النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا في الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة
وقد طولت الكلام فيه في التفسير الاحمدي والمثبت اولى من النافي هذه قاعدة مستقلة لا تعلق
لها بما سبق يعني اذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت اولى بالعمل من النافي عند الكرخي
وعند ابن ابان يتعارضان اي يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوي كما مر
بالمثبت ما يثبت امرا عارضا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه

196

على الاصل وانما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان وقد وقع الاختلاف في عمل اصحابنا
ايضا ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المص الى قاعدة في ذلك
ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان
مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما اشتبه
حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا
من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على
الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون
الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فيجاز
سح مذهب ابن ابان والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا عرف ان الراوي
اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات
اولى لانه ثابت بالدليل فيجارح مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي
معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المص تماما لكن اورد على غير ترتيب
اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة
وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله عم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله وهو
مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا وهو
مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فالحرية وان كانت
اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدا
في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة ومبقيا

١٩٧

له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما
لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست للعبد
علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر لان
من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا
ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة مثال لكون النفي
من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه
هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث
لا يحل النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح
وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطي فالاحرام وان كان عارضا في
بني آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان احرم البتة وانما الاختلاف في البقاء
ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضي فخبر النفي في باب
حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير
المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روي
انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم فلما تعارض
الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي وجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف
بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان يقول
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا
تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارض في ما اخبر
به فانه لا يعلم الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره
بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة
اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر
وجعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى
الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في
تحقيق الاشتباه بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية
والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر
بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة
كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة
افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله بفضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الا يترجح على عدد
بعد ان كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب واحد وفي جانب اثنان يترجح خبر
اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في
مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي
واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

١٩٩

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من بعض
الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان
المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي
انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز
بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في
تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال **فصل** وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها
تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء
وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول
مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد
طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويوكد الحقيقة والثاني مثل قوله تع فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون
هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تع واقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تع ثلثة قروء فان قروء
لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه
يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض
المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا
موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال
ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان
تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يويدنا قوله تع فاذا قرأناه

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا
تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي ما اخبر
به قائله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان تفحص من حاله فان كان خبره
بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة
اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر
وجعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القي
الماء فيه حتى يتوهم انه القي فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في
تحقيق المسئلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة
والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر
بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة
كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة
افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الا يترجح على عدد
بعد ان كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب واحد وفي جانب اثنان يترجح خبر
اثنين على خبر الواحد قال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في
مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي
واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود انه اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

١٩٨

١٩٩

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من تعنّف الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل

وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعم فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعم واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعم ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بيّنه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادّى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعم فاذا قرأناه

فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله فيصح موصولا ومفصولا او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في راينا وهكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به ولانه عم قال من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تع وهذا النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

مثال الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد الخصوص لا یبقی القطع فکان تغییرا ای کان
التخصیص بیان تغییر من القطع الی الاحتمال فیتقید بشرط الوصل وعنده لیس تغییرا بل هو
تقریر للظنیۃ التی کانت له قبل التخصیص فیصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصیص
العام لا یصح متراخیا ورد علینا ثلثۃ اسولۃ الاول ان اللہ تعالی امر اولا بنی اسرائیل ببقرۃ
عامۃ حیث طلبوا ان یعلموا قال لھم فقال ان اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ ثم لما حاولوا
ان یعلموا انھا ای بقرۃ کیفیۃ ولون بینا اللہ تعالی بالتفصیل علی ما نطق به التنزیل
فقد خص العام ھھنا وھو البقرۃ متراخیا فاشار الی جوابه بقوله وبیان بقرۃ بنی اسرائیل من
قبیل تقیید المطلق لا من قبیل تخصیص العام لان قوله بقرۃ نکرۃ فی موضع الاثبات وھو خاصۃ
وضعت لفرد واحد لکنھا مطلقۃ بحسب الاوصاف فکان نسخا فلذلک صح متراخیا لا ان النسخ
لا یکون الا متراخیا الثانی ان قوله تعالی خطابا لنوح علیه السلام فاسلک فیھا من کل زوجین اثنین
واھلک ای ادخل فی السفینۃ من کل جنس من الحیوان زوجین اثنین ذکرا وانثی وادخل اھلک
ایضا فیھا فان الاھل عام متناول لکل اولاده ثم خص منه کنعان بن نوح بقوله انه لیس من اھلک
فقد خص العام متراخیا ھھنا ایضا فاجاب بقوله والاھل لم یتناول الابن لان اھل النبی من کان
تابعه فی الدین والتقاوۃ لا من کان ذا النسب منه فلم یکن الابن الکافر اھلا له لا انه خص بقوله تعالی
انه لیس من اھلک حتی یکون تخصیص العام متراخیا ولکن یرد علیه انه تعالی استثنی ابنه اولا بقوله
واھلک الا من سبق علیه القول فعلم یکن الاھل فی النسب مرادا لما احتیج الی الاستثناء ولکن
نوحا علیه السلام لم یتفطن له لغایۃ شفقته علیه حتی سال من اللہ تعالی وقال رب ان ابنی من اھلی وان
وعدک الحق وانت احکم الحاکمین قال یا نوح انه لیس من اھلک انه عمل غیر صالح الثالث ان
قوله تعالی انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جھنم کلمۃ ما عامۃ لکل معبود سواه فقال عبد اللہ

ابن الزبعرى اليس ان عيسى عم وعزيرا والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فيجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له علي تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان معا ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه

٢٠٢

النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا آله غير الله فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى ح لا آله الا الله فانه موجود ولنا قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلنا في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا فجعلنا في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله آلها آخر قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه

اى ان هذه الاصنام التى تعبد ونها انهم عدو لى الارب العالمين اى لكن رب العالمين
فانه ليس بعدو لى فانه تع ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم
عبدوا الله تع مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الارب العالمين فيكون
متصلا هكذا قيل آه والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول لزيد
على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الامائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى رح
فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى رح كما يكون مثل هذا فى الشرط
بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل
من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان
يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء
يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله
يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون
عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود شركة
العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد
الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود او بيان ضرورة عطف على قوله
بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى السكوت
اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون فى حكم المنطوق اى البيان اما
ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير
تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه

قال فلامه الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال

لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا راى

امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات او راى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم

انه مباح حتى سكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون

الفاعل مسلما كما يسمى ان لستابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية

الى عمر رضه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت

عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد

المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى

حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يصير ماذونا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر

الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون

للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة

استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله له علي مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان

المائة ايضا دراهم فكانه قال له علي مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما

يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات

كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم

فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي رح المرجع

اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا

فرقه او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا

آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من جهة

وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل مثلا اني ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لمعياد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى عم بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض اني ابدلك غدا الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا لتحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره

قال والقياس جليا كان او خفيا

تمتعوا فی دارکم ثلثة ایام خطابا لقوم صالح عم و تزرعون سبع سنین دأبا حکایة عن قول
یوسف عم و کل ذلک غلط لانه من الاخبار والقصص والاولی فی نظیره قوله تعالی فاعفوا واصفحوا
حتی یاتی الله بامره و قوله تعالی فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن
سبیلا و نحوه او تابید ثبت نصا او دلالة عطف علی قوله توقیت فانه اذا لحقه تابید ثبت
نصا بان یذکر فیه صریحا لفظ الابد او دلالة کالشرائع التی قبض علیها رسول الله صلعم
لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ و کذا لا نبی بعد نبینا فلا ینسخ ما قبض علیه هو عم
وقد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قوله تعالی فی حق الفریقین خالدین فیها ابدا واورد علیه بانه
یمکن ان یراد به المکث الطویل واجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقوله خالدین کما فی حق
العصاة واما اذا اقترن بقوله ابدا فانه صار محکما فی التابید الحقیقی والکل غلط لانه فی الاخبار
دون الاحکام والاولی فی نظیره قوله تعالی فی المحدود فی القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
فانه لا ینسخ وشرطه التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لا بد بعد وصول
الامر الی المکلف من زمان قلیل تمکن فیه من اعتقاد ذلک الامر حتی یقبل النسخ بعده ولا یشترط
فیه فضل زمان تمکن فیه من فعل ذلک الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمکن
من الفعل حتی یقبل النسخ ولنا ان النبی عم امر بخمسین صلوة فی لیلة المعراج ثم نسخ ما زاد علی
الخمس فی ساعة ولم یتمکن احد من النبی عم والامة من فعلها وانما تمکن النبی عم من اعتقاده فقط
وانه امام الامة فیکفی اعتقاده من اعتقادهم کانهم اعتقدوا جمیعا ثم نسخت لان حکمة بیان
المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی وجود التبع
البتة وعندهم هو بیان مدة العمل بالبدن فلا بد ان تمکن من الفعل البتة ثم شرع فی بیان ان
ایة حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال والقیاس لا یصلح ناسخا ای لکل من الکتاب

قال المدة ای مدة الحکم ٢٩ قال اصلا لکونه مقصودا اولا فان اعتقاد القلب قوی هو ضروری لا یحتمل السقوط والتغییر

٢٠٧

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رضـ تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب والسنة حتى قال علي رضـ لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة واما عدم كون القياس ناسخا القياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس للرجوع اليه ولكن لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأي والا ناطي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضـ قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رضـ في خلافة ابي بكر رضـ واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهي اربع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول مكذب الله فكيف يؤمن بالله بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف تصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لا يعتبر في المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رح ايضا

في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله او رسوله مدة كلام ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي بعد التسع بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء وقيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء وهكذا كل ما اوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي ولما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلثمائة آية والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثني عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات

القتال وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأى صاحب الاتقان
وعندى بانها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذى يعمل بالقرآن
ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل فى التفسير
الاحمدى بما لا يتصور المزيد عليه فى كتب ابى حنيفة رح وان بينه الشافعية باطول منه فى كتبهم
والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله
فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما ونسخ وصف فى الحكم بان نسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله
وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان
الكتاب يقتضى ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا ولا والحديث المشهور
نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة
فانها نسخ عندنا وعند الشافعى رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور
كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقى البيان حتى اثبت زيادة النفى على الجلد بخبر الواحد
وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال
على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا
وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب
العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته
بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا نزاع على الخبر المشهور بخبر آخر فى عرف الشرع فلم يجر
هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع فى بيان السنة الفعلية اقتداء لفخر الاسلام

بلا توسط الملك وهو الحديث القدسي كذا قال بحر العلوم رح وقال الكرماني في شرح البخاري ان القرآن معجز لفظه وينزل بواسطة جبريل والقدسي غير معجز بدون واسطة

وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا استقر عليه بعد الوقوع كمثل من اخنى في الطريق فخر منه ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه كما كان من قصد موسى عم بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا ففي حقه عم لم يكن شئ واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمص ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة النوع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبريل عم فوقع في

عه واما جواز الترك فحكم الاصل فان الاصل في الاشياء الاباحة ولنا اتباعه لانه الاصل فلنه ما بعث الا ليقتدى به نعم اذا قام

بعد علمه بالمبلغ اى سمع النبى عم بعد علم النبى عم بانه جبرئيل عم باٰية قاطعة تنافى الشك والاشتباه
فى انه جبرئيل عم اولا وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعنى القرآن الذى
قال الله تعالى فى حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثانى ما بينه بقوله او ثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان الروح القدس نفث فى روعى
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام
من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا وان كان
الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه
لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان فى المنام لانه كان فى
ابتداء النبوة لم تثبت بها احكام الشرع والباطن ما ينال بالاجتهاد وبالتامل فى الاحكام المنصوصة
بان يستنبط علة فى الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين
فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عم لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى
يوحى فكل ما تكلمه لابد ان يكون ثابتا بالوحى والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب
ان المراد بهذا الوحى هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحى
بل هو وحى باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مامور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه
اى اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحى اولا الى ثلثة ايام او الى
ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب
فى الرأى لم ينزل الوحى عليه فى تلك الحادثة وان كان اخطأ فى الرأى ينزل الوحى للتنبيه
على الخطاء وما تقرر على الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطاؤهم
الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه عم معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره

من البيان بالرأى من مجتهدى الامة فانهم يقررون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة فى كتب الاصول منها انه لما اسر اسارى بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور النبى عم اصحابه فى حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء نيتقوى به المسلمون ولعل الله يوفقهم بالاسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكنى من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كاللماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر رض كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر رض كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه عم على راى ابى بكر رض فامر باخذ الفداء وقال تستشهدون فى احد بعددهم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تع ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر رض ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأى عمر رض وان النبى عم اخطأ حين عمل برأى ابى بكر رض لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يامر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأى وبين ظهوره بخلافه فان فى الاول لا ينقض الرأى بالنص وفى الثاني ينقض به وهذا كان الهام اى الفرق بين اجتهاد النبى عم وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبى عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة فى حقه وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحى يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة فى حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد

الی غیرہم الا اذا اخذنا بقولہم بطریق الآداب ثم شرع فی بحث شرائع من قبلنا من جہۃ انہا ملحقۃ
بالسنۃ واختلف فیہا فقال بعضہم تلزم علینا مطلقا وقال بعضہم لا تلزمنا قط والمختار ہو ما ذکرہ
المصنف رح بقولہ وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص اللہ ورسولہ من غیر انکار فانہ اذا لم یقص اللہ
علینا بل وجدت فی التوریۃ والانجیل فقط لا تلزمنا لانہم حرفوا التوریۃ والانجیل کثیرا او ادرجوا
فیہما احکاما باہواء انفسہم فلم یتیقن انہا من عند اللہ تعالی وکذا اذا قص اللہ علینا ثم انکر علینا بعد
نقل القصۃ صریحا بان لا تفعلوا مثل ذلک او دلالۃ بان ذلک کان جزاء ظلمہم فی یحرم علینا
العمل بہ وہذا اصل کبیر لابی حنیفۃ رح یتفرع علیہ اکثر الاحکام الفقہیۃ فمثال ما لم ینکر علینا بعد نقل
القصۃ قولہ تعالی وکتبنا علیہم فیہا ای علی الیہود فی التوریۃ ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف
بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فہذا کلہ باق علینا وہکذا قولہ تعالی
ونبئہم ان الماء قسمۃ بینہم ای بین ناقۃ صالح عم وقومہ یستدل بہ علی ان القسمۃ بطریق المہایاۃ
جائزۃ وہکذا قولہ تعالی انکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء فی حق قوم لوط عم یدل علی
حرمۃ اللواطۃ علینا ومثال ما انکرہ علینا بعد القصۃ قولہ تعالی فبظلم من الذین ہادوا حرمنا علیہم
طیبات احلت لہم وقولہ تعالی وعلی الذین ہادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیہم
شحومہما ثم قال ذلک جزیناہم ببغیہم فعلم انہ لم یکن حراما علینا ثم ہذہ الشرائع التی تلزمنا انما تلزمنا
علی انہا شریعۃ لرسولنا عم لا علی انہا شرائع للانبیاء السابقۃ لانہا اذا قصت فی کتابنا بلا انکار
صارت تلک جزءا من دیننا وقد قال اللہ تعالی لنبینا صلعم اولئک الذین ہدی اللہ فبہداہم اقتدہ
ثم شرع فی بیان تقلید الصحابۃ رض الحاقا بابحاث السنۃ فقال تقلید الصحابی واجب یترک
بہ القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدہم لان قیاس الصحابی لا یترک بقول صحابی
آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل ہو الظاہر فی حقہ وان لم یسند الیہ ولئن سلم انہ

ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأى الصحابي اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه يتعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان هو رأيه واخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر فتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رحمه الله وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر يدركه فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قائلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان مائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر راس المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي

عه مدة الاجارة وسمي به لانه لا يقدر على ان يعمل لغيره ٣٤ قوله لما ضاع في يده فلا ضمان عليه كذا ههنا ٣٥ قوله فهو

٢١٥

واما فی مالا یمکن الاحتراز عنه کالحریق الغالب فلا یضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف
المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید وعدمه فی کل ما ثبت عنهم من غیر خلاف بینهم ومن
غیر ان یثبت ان ذلک بلغ غیر قائله فسکت مسلما له یعنی فی کل ما قال صحابی قولا ولم
یبلغ غیره من الصحابة فجری اختلاف العلماء فی تقلیده فبعضهم یقلدونه وبعضهم لا واما اذا
بلغ صحابیا آخر فانه لا یخلو اما ان یسکت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سکت کان
اجماعا فیجب تقلیده الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلک بمنزلة خلاف المجتهدین
فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المرکب
من هذین الخلافین علی بطلان القول الثالث بکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام واما التابعی
فان ظهرت فتواه فی زمن الصحابة کشریح کان مثلهم عند البعض وهو الاصح فیجب تقلیده
کما روی ان علیا رض تحاکم الی شریح القاضی فی ایام خلافته فی درعه وقال درعی عرفتها
مع هذا الیهودی فقال شریح للیهودی ما تقول قال درعی وفی یدی فطلب شاهدین من علی رض
فاتی علی رض بابنه الحسن وقنبر مولاه لیشهدا عند شریح فقال شریح اما شهادة مولاک فقد اجزتها
لک لانه صار معتقا واما شهادة ابنک لک فلا اجیزها لک وکان من مذهب علی رض انه
یجوز شهادة الابن للاب وخالفه شریح فی ذلک فلم ینکره علی رض فسلم الدرع للیهودی فقال
الیهودی امیر المؤمنین مشی معی الی قاضیه فقضی علیه فرضی به صدقت والله انها الدرعک
واسلم الیهودی فسلم الدرع علی رض للیهودی ووهبه فرسا وکان معه حتی استشهد فی حرب
صفین وهکذا مسروق کان تابعیا خالف ابن عباس فی مسألة النذر بذبح الولد فان
ابن عباس یقول من نذر بذبح الولد یلزمه مائة ابل قیاسا علی دیة النفس فقال مسروق
لا ابل یلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعیل عم فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفة

انى لا اقلد التابعى لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابى انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبى عم وهو مفقود فى التابعى وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم فى الرأى كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فى بيان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فى اللغة الاتفاق وفى الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد عم فى عصر واحد على امر قولى او فعلى ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اى اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كان ذلك الشئ من باب القول او شروعهم فى الفعل ان كان من بابه اى كان ذلك الشئ من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى المضاربة او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضى مدة التأمل وهى ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعى رح لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس انه خالف عمر رض فى مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتنى درته والجواب ان هذا غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا واستماعا للحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لى ما لم اسمع فكيف يظن فى حق الصحابة التقصير فى امور الدين والسكوت عن الحق فى موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا كانه قال اهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى عن الرأى فانه لا يشترط

فيه اهل الاجتهاد بل لابد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم

جواز بيعها فان قضى القاضي ببيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق
ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح
في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان
لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع
المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم
يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ
وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعني
ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل تفيد اليقين و القطعية فيكفر جاحده وان كان
في بعض المواضع لسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين
فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة للمؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون ان قوة الحبل المؤلف

من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له
داع مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط الداعي والاصح
المختار انه لابد له من داع على ما قال المصنف والداعي قد يكون من اخبار الآحاد او القياس
اما اخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم لا تبيعوا
الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس
على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم
على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم من المصرح انه لابد لنقل
الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله
كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله
وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون
العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض تمثيله بالحديث المشهور اذ لا فرق
بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لا يستقيم ههنا لان الاجماع لم يكن
في زمن الرسول عم وانما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا آحادا او متواترا ثم هو على مراتب
اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن
فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر
المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي نص البعض وسكت

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسالة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشا من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشا لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان لا يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت

ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال **باب القياس**

٢٢١

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة بقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدى هو مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب ولا يكون مباينا له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز

اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره

ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم
كونه في الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو
وارد في قضية عقوبات الكفار كما سياتي فمعناه وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف
عنها احترازا عن مثله من الجزاء فيصير حاصل المعنى فقيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال هذه
الكفار وتاملوا بانكم ان تقصدوا العداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك
الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التامل فكما ان العداوة علة
والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك العلة الشرعية
علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح بالدليل
المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لو اجري على عمومه من كل رد الشيء
الى نظيره وان كان واقعا في حق عقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا
ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان خص بالتامل في العقوبات لوروده فيها كان اثبات
حجية القياس به عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور وكذلك التامل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان يتامل
مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجراءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ
للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل
من التامل في العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها
فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان

٢٢٣

القياس في كونه رد الشئ الى نظيره ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى
كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة
مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل
حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين والاحوال شروط والامر للايجاب
والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية
والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في
الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل
على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حينما فاتت
التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر
والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولا
تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر
والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت
قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب
التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بالحجر والرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد

بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو معنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد فامرهم عم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عم عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله اي عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اي القى الله في قلوبهم الرعب [illegible] بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على جمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا الخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر تترتب عليه [illegible]

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا بالتأمل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في القياس الشرعي فنتأمل في علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول في الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عم الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في الاصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كني به عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء في بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر

اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ونريد بذلك ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال لم تشهد فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه بقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطي والمكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا بالتسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

قوله فان كان الخ كلمة ان وصلية ... قوله كون الحكم اي الذي تعدى من الاصل الى الفرع ... قوله لا لغويا فانه لو كان الحكم لغويا فلا يجوز القياس اذ وجود مناسبة العلة لا يوجب وضع اللفظ لغة ۱۲

٢٢٨

والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزناء للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزناء وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى للواطة اسم الزناء وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيها الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما عليه الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي لكون هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها في الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم منتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول لان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطى يذكر الصوم ولكنه يقصر فى الاحتياط فى المضمضة حتى
دخل الماء فى حلقه والمكره اكرهه الانسان والجأه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسى فيفسد صومهما
وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تتفرع
على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص
بتغييره وتفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص فى الفرع وههنا النص المطلق عن قيد
الايمان موجود فى رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغى ان تقاس على رقبة كفارة القتل
وتقييد بالايمان مثلها كما فعله الشافعى رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما
يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا بأس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا
كما هو داب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص
موجودا يثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله
انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا
سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه
سوى انه تعدى الى الفرع نعم وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفى قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل
من النص الدال على حرمة الربوا فى القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب
بانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره
فى الاحوال ولن يثبت ذلك الا فى الكثير يعنى ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام
فى الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه فى الحقيقة فلا بد من تاويل فى احدهما فالشافعى رح

يوطل في المستثنى ويقول معناه لاتبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة ونهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نؤول في المستثنى منه ونقدر هكذا لاتبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا به اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي ياخذه الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عم خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعده

٢٣١

فی حقهم بل رزقهم الاغنیاء ولهذا قیل ان اللام فی قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التملیک لان الله
تعالی هو یملکها ویاخذها ثم یعطیها الفقراء من عند نفسه کما یعطی الاغنیاء کذلک وذلک لا یحتمله
مع اختلاف المواعید ای ذلک المسمی الذی هو الشاة لا یحتمل انجاز المواعید مع اختلافها وکثرتها
فان المواعید الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تو فی الا بالادام فکان اذنا
بالاستبدال ولانه بان تستبدل الشاة بالنقدین فیقضی منهما کل حوائجه واعترض علیه بانه انما
یکون اذنا به اذا کانت ارزاقهم منحصرة علی الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم
کل حبوب من العشر واعطاهم الکسوة من کفارة الیمین واعطاهم الاجناس الاخر من خمس
الغنیمة واجیب بان الزکوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمین اذ هی فرض کالصلوة فکان المصرف
الاصلی للفقراء هی الزکوة بخلاف الغنیمة فانه قلما تقع الغنیمة بین المسلمین وان وقعت فقلما
تقسم علی نحو الشریعة وکذا الکفارة اذ ربما لم یکن احد منهم حانثا مدة مدیدة وکذا العشر اذ ربما لم
یزرع الارض العشریة احد وکذا صدقة الفطر اذ ربما لم یخرجها احد ولیس لها مطالب من الله
اصلا فلم تبق الا الزکوة فکانت هی مرجع کل الحوائج ورکنه ما جعل علما علی حکم النص وهو المعنی
الجامع المسمی علة سماه رکنا لان مدار القیاس علیه لا یقوم القیاس الا به وسماه علما لان علل
الشرع امارات ومعرفات للحکم وعلامة علیه والموجب الحقیقی هو الله تعالی وانما اختلفوا فی ان
ذلک المعنی علم علی الحکم فی الفرع فقط ام فی الاصل ایضا والظاهر هو الاول علی ما ذهب الیه
مشائخ العراق لان النص دلیل قطعی واضافة الحکم الیه فی الاصل اولی من اضافته الی العلة
وانما اضیف فی الفرع الیها للضرورة حیث لم یوجد فیه النص وقیل اضیف حکم الاصل والفرع
جمیعا الی العلة لانه ما لم یکن لها تاثیر فی الاصل کیف تؤثر فی الفرع مما اشتمل علیه النص ای حال
کون ذلک العلم مما اشتمل علیه النص اما بصیغته کاشتمال نص الربوا علی الکیل والجنس وبغیر صیغته

قوله مما اشتمل ای من الاوصاف التی اشتمل الخ قوله او بغیر صیغته بان یکون ذلک المعنی مستنبطا من

كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي رح لعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فانما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من السبيلين يجب به الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهمه بعض دون بعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزيني ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل

۲۳۳

منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبی عم الحج علی دین العباد والمعنی الجامع
بینهما هو الدین وهو عبارة عن حق ثابت فی الذمة واجب الاداء والوجوب حکم شرعی وفردا
وعددا الظاهر انه ایضا تقسیم للوصف فالوصف الفرد کالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده
لحرمة النساء والوصف العدد کالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما
وحکما لا شبهة فی انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شک فی انه قسم للوصف
واما الجلی والخفی وکذا الفرد والعدد فقد اورده علی سبیل المقابلة والتداخل والظاهر انه
قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا فی قسم الوصف وقد یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقا
فی عرفهم سواء کان وصفا او اسما او حکما علی ما سیاتی وهذا کله من تفنن فخر الاسلام
والناس اتباع له ویجوز فی النص وغیره اذا کان ثابتا به ای یجوز ان یکون ذلک المعنی
منصوصا فی النص کالطواف فی سور الهرة وان یکون فی غیر النص ولکن ثابتا به کالامثلة
التی مرت الآن ثم شرع فی بیان ما یعلم به ان هذا الوصف وصف دون غیره فقال ودلالة
کون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف فی القیاس بمنزلة الشاهد فی الدعوی
فکما یشترط فی الشاهد للقبول ان یکون صالحا وعادلا فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاهد
لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالة فکذا فی الوصف ثم بین معنی الصلاح والعدالة
علی غیر ترتیب اللف فبدا بذکر العدالة بقوله بظهور اثره فی جنس الحکم المعلل به ای ان
ظهر اثر الوصف فی جنس الحکم المعلل به من خارج قبل القیاس وان ظهر اثره فی عین ذلک
الحکم المعلل به منه فبالطریق الاولی وجملته ترتقی الی اربعة انواع الاول ان یظهر اثر عین
ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وهو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سور
الهرة والثانی ان یظهر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکره

المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها النبي عم والصحابة والتابعون ولا تكون نائية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف والخلاف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعي رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المداومة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذي نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عم في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية ع

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس بحجة عندنا لانه لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود ومن وجه آخر لان الحكم قد ثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا تثبت بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل

محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح استدلالا ببقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا هو ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين لا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اي ذا بيعت من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فياخذ الشفعة من المشتري جبرا او انما وضع المسألة في الشقص

لیتحقق فیہ خلاف الشافعی رح اذ ہو لا یقول بالشفعۃ فی الجوار وعلی ہذا قلنا فی المفقود انہ حی

فی مال نفسہ فلا یقسم مالہ بین ورثتہ ومیت فی مال غیرہ فلا یرث من مال مورثہ لان حیاتہ

باستصحاب الحال وہو یصلح دافعا لورثتہ لا ملزما علی مورثہ ومن ہذا الجنس مسائل اخر کثیرۃ

مذکورۃ فی الفقہ والاحتجاج بتعارض الاشباہ عطف علی ما قبلہ ای ومثل الاطراد الاحتجاج

بتعارض الاشباہ فی عدم صلاحیتہ للدلیل وہو عبارۃ عن تنافی امرین کل واحد منہما یمکن

ان یلحق بہ المتنازع فیہ کقول زفر رح فی عدم وجوب غسل المرافق ان من الغایات ما یدخل

فی المغیا کقولہم قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ ومنہا ما لا یدخل کقولہ تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل

فلا تدخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشک لان الشک لا یثبت شیئا اصلا وہذا عمل

بغیر دلیل ای ہذا الاحتجاج الذی احتج بہ زفر رح عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا لان الشک

امر حادث فلا بد لہ من دلیلہ فان قال دلیلہ تعارض الاشباہ قلنا ہو ایضا حادث لا بد لہ

من دلیل فان قال دلیلہ دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضہا قلنا لہ ہل تعلم

ان المتنازع فیہ من ای القبیل فان قال اعلم فقد زال الشک وجاء العلم وان قال لا اعلم

فقد اقر بجہلہ وعدم الدلیل معہ وہو لا یکون حجۃ علینا والاحتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع

بہ الفرق عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیتہ للدلیل التمسک بالامر الجامع

الذی لا یستقل بنفسہ فی اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع بہ الفرق بین الاصل والفرع

حیث لم یوجد ہو فی الفرع کقولہم فی مس الذکر ای قول الشافعیۃ فی جعل مس الذکر ناقضا

للوضوء انہ مس الفرج فکان حدثا کما اذا مسہ وہو یبول فہذا قیاس فاسد لانہ ان لم

یعتبر فی المقیس علیہ قید البول کان قیاس المس علی نفسہ وہو خلف وان اعتبر فیہ

ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض ہو البول ولم یوجد

٢٣٧

عدم حرمته الطعام سوى المستثنا فانه قوله دون العقليات اي يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات ق

في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان في الاستنجاء مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي يختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي من اعتاق هذا العبد المكاتب في التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك في فساده عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا شك في فساده بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية لا يتأدى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهي الفساد فلا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمى به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقة

الوجود والعدم فلابد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعم وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا او فاسدا فقال وجملة ما يعلل
له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس
بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله
وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه
اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط
الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه
فلابد هنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات
الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل
وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في
زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها هو السوم
مما لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة
وعند مالك رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي
والعلة وانما اثبتناه بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

٢٣٩

لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيها اى فى شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغى ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعى رح يشترط لقوله عم لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بترا التى تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اى اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغى ان يتكلم فيه بالرأى والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روى انه عم نهى عن البتيراء والشافعى رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأى فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهى الوتر والشافعى رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابى بقوله هل على غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اى الحكم فى ما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه فى الوجود جائز عند الشافعى رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية فى الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منها فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها فى نفسها فلو توقفت صحتها فى نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها فى نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها فى الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا فى المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فى الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة

٢٤١

الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم من نص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق اذ هو وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة يمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها بالضرورة الابتلاء بها والحرج في نجسها وطهارة سور سباع الطير

مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي تقتضي نجاسته لان لحمه حرام وسؤره متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا لطهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم لاخفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة تيعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها الابدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لاعلى الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لايجزئه الاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاز اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة وينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تع وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لاينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها

وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا لا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الأخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان تسليم المبيع الى المشتري وتحليفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع وهذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارث بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان

والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادّا القيضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى المؤجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان بكون من فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام ويستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفقها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانه يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه تضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لذكره قريبا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك

بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من
يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر وقد روي هذا اي كون كل مجتهد
مصيبا عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسب جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان
كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف
في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطي
فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل
بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احدهما بتضليل الآخر لان
ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة
وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب
والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان
مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال
الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطي انتهاء لانه اتى بما كلف به
في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال
فكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطي له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داود
وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود عم بشيء واخطأ فيه وسليمان عم بشيء آخر
واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتيناه حكما وعلما اي ففهمنا
تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات
فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء

245

المقدمات وان اخطأ اوده فی آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة فی الكتب فطالعها ان شئت ولهذا ای ولاجل ان المجتهد يخطی ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتی حقة موثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يودی الی تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا فی استنباط العلة خلافا للبعض كمشائخ العراق والكرخی فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة علی الحكم فجاز ان تجعل امارة فی بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الی تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع فی بعض المواضع لمانع وذلك ای بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتی توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذی لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء علی عدم العلة بان يقول لم توجد فی محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل علی هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان فی بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعی اولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعی المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان ذلك فی الصائم اذا صب الماء فی حلقه بالاكراه او فی النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسی فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا ومن جوز تخصيص العلة علی طبق رأيه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعنی قوله تم علی صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة وكانه لم يفطر لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنه معنی الجناية وبقی الصوم

لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا
على عدم العلة ومبنى على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهى خمسة مانع
يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد غيره بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد
هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف
الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا
وانما ادخل صاحب التوضيح فى جملة ما يوجب عدم الحكم مستقلا لئلا يرد عليه هذا الاعتراض
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدئ الحكم وهو
الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا
يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ
بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ
المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه
يلجئهم الى القول بالتأثير والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس
المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف
فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها
اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان

۲۴۷

انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت الفرض رمضان فلو جود

العلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة

والصلوة الخمس ونحن ندفعه بموجب علة فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه

باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان

تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين

من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم

ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول

لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة

هى مجرد الفرضية بل كون وقتها صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد

فى المكان يصاب بمطلق اسمه = لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد الدقة

وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة

وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى

اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى

تدعيه وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشافعى رح فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة

بالجماع فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع

بل الافطار عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه

لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه

موجودا كقول الشافعى رح فى اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة

بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير

في موضع آخر بل انه صالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء
آخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض
صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو سنة
دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف
بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسألة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف
الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما
وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف
في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما
قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم
قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت
غير مدخول بها او بعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض
الاسلام على الآخر نحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف
الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى
الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ
فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد
ذلك الى ان تيفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف

الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة
فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية
اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك
فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغي ان تفرض النية فيه فلابد
ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة
للنجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة للنجس حكمي وهو غير
معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر
معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل خروجا
وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا في غسل كل
البدن بكل مرة حرج عظيم لاجرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن
في الحدود ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما نجاسة
البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مطهر
بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة
الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سواكن البيوت انه ليس
بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عم

انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق

فى المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان

حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفى تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع

لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة و

اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى

الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتى وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة

بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة

فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها ودفعه كما تقول فى الخارج

من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل بالنقض

من جانب الشافعى رح ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف

اى ندفع هذا النقض بالطريق الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت

كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع

بخلاف الدم السائل فانه كان فى العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه

ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف وهو انه

لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك

الموضع فانه يجب ولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة

دفعا للحرج فيه اى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب

التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل

سائر البدن البتة وههنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد

٢٥١

الخروج ویورد علیه صاحب الجرح السائل عطف علی قوله فیورد علیه یا اذا لم یسل یعنی یورد
علینا من جانب الشافعی رح فی المثال المذکور بطریق النقض بایرادان الاول ودفعناه بطریقین
والثانی هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن ولیس بحدث ینقض الوضوء
ما دام الوقت باقیا فندفعه بالحکم ای ندفعه بطریقین الاول بوجود الحکم وعدم تخلفه ببیان
انه حدث موجب للتطهیر بعد خروج الوقت یعنی لا نسلم انه لیس بحدث بل هو حدث لکن تاخر
حکمه الی ما بعد خروج الوقت وبالغرض ای ندفعه ثانیا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان
غرضنا التسویة بین الدم والبول وذلک حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقیام
الوقت فی صورة سلسل البول فکذا هذا یعنی الدم کان حدثا فاذا لزم صار عفوا لیساوی البول
المقیس علیه فصار مجموع دفوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع فی المعارضة
الواردة علی العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهی اقامة الدلیل علی خلاف
ما اقام الدلیل علیه الخصم فان کان هو ذلک الدلیل الاول بعینه فهو النوع الاول والا فهو النوع
الثانی فالنوع الاول معارضة فیها مناقضة وهی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرة
معا فهو من حیث انه یدل علی نقیض مدعی المعلل یسمی معارضة ومن حیث ان دلیله لم یصلح
دلیلا له بل صار دلیلا للخصم یسمی مناقضة لخلل فی الدلیل ولکن المعارضة اصل فیه والنقض
ضمنی لان النقض القصدی لا یرد علی الدلیل المؤثر ولذلک سمی معارضة فیها المناقضة
ولم یسم مناقضة فیها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حکما والحکم علة وهو ماخوذ من
قلب القصعة ای جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة اعلی والحکم اسفل وهو انما یتحقق
الا اذا جعل الوصف فی القیاس حکما شرعیا یقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذی لا یقبل
کقولهم ای الشافعیة ان الکفار جنس یجلد بکرهم مائة فیرجم ثیبهم کالمسلمین یعنی ان الاسلام

ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فيجعل جلد
المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان
الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين
بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم
وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته
القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون
الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه
يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا
للشافعي رح اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا
لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني
قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره
بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث
ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير
من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب
وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

بعد تعيينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما تعين بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعيين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اى الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اى اذا فسدت بنفسها من غير افساد بظهور الحدث من المصلى لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضى والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه اى في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعنى اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى هذا عكسا اى شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول لما يقع في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول كان داخلا في القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة الخالصة

٢٥٤

عن معنى المناقضة ويسمى هذا فى عرف المناظرة معارضة بالغير وهى نوعان احدهما المعارضة
فى حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك فى المقيس فهذه خمسة اقسام
كلها صحيحة مستعملة فى علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان
نظيره ما اذا قال الشافعى رح المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فى الراس
مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هى تفسير وهذا هو القسم الثانى منها ونظيره ان نقول
فى المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا
بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة
الخالصة بل للقسم الثانى من القلب على قياس ما قلنا فى مسألة صوم رمضان بعد تعيينه
ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اى زيادة هى تغيير
وقد بينه بقوله وفيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول
فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم
بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم
ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشاء من تحريف الواو الى او
فنظير القسم الثالث قولنا فى اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتى لها اب فقال
الشافعى رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هى تغيير وهى قولنا بولاية الاخوة وفيه نفى لما لم
يثبته الاول لانا ما اثبتنا فى التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى نفى المعارض اياها و
تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

٢٥٦

وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي رح وقالوا ان الكافر ما ملك بيعه وجب ان يستوى فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوى وفيه اثبات لما لم ينفيه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه اوفي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله بضد ذلك الحكم اي لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماءه وهو اولى من الغائب فيطرح فقه المسألة وهو ان الملك الصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل

اي النوع الثاني من المعارضة الى الصحة المعارضة في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل
يدل على ان العلة في المقيس عليه شئ آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال
وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في
الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثاني كما
اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل
بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار وهو معدوم في الجص وان كان
يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم
ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت
بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان
متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة
فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل اي في اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على
سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى
حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في
علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل
والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة
الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته

وهيأته معا مثاله ما قال الشافعي رح في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوزنا
المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله
فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل لانه قائله يقول ان علة عدم
جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء
به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول
لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال
وانت في الاعتاق تبطل اصلا فما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه
عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان
السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يتأت
للمجيب الترجيح صار منقطعا وان تأتى له فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهاهنا هو حكم المعارضة
في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين
على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين والا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا
للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة
اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده
لانه يصير كان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث
يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح
كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما

٢٥٩

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب
الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة
واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح
بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر
او مسبب للموت انيه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الجاز اذ
لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص
الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر
بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث
ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما
نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة
من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان
حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد
القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان
اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره
اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار
عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا تفاوت فيه
وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه
الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب
الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيه كصوم القضاء لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في
الصوم بخلاف التعيين الذي اوردناه فقد تعدى الى الودائع والمغصوب والمبيع في البيع الفاسد
اي اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باي جهة
كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا
لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية
على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله بصوم
الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد وبكثرة
اصوله اي اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول يترجح هذا
على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة
اوجه الشبه لشيء فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن
فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اي اذا كان وصف
يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط
والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه
ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي رح
انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة
والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض انواع الترجيح
فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات
احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

٢٦١

في الوجود والظهور للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشيء تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها او شواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشيء كانا من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه وكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المصنف بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما الآخر وحل نكاح حليلة كل منهما الآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص

ولأن الوصف بمنزلة النص وفي نص الخاص رجح عنده على العام فينبغي أن يكون ههنا أيضا
كذلك ومثال قلة الأوصاف قول الشافعية إن الطعم وحده أو الثمنية وحدها قليل فيفضل
على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لأن الترجيح للتأثير دون القلة والكثرة
فرب علة ذات جزئين أقوى في التأثير من علة ذات جزء واحد وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
إذا شرع بحث في انتقال المعلل إلى كلام آخر بعد إلزامه أي إذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة
بما ذكرنا من الاعتراضات أو دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غاية
أن يلجئ السائل إلى الانتقال أي غاية المعلل أن يضطر إلى الانتقال وهو أربعة أقسام لأنه إما أن ينتقل
من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى كما إذا علل في الصبي المودع مالا أنه إذا استهلك
الوديعة لا يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فإن قال السائل لا نسلم أنه مسلط
على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل إلى علة أخرى يثبت بها العلة الأولى أعني التسليط
على الاستهلاك البتة أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى كما إذا علل على جواز إعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالإقالة وبعجز المكاتب عن الأداء فلا يمنع الصرف إلى الكفارة فإن قال الخصم أنا قائل
أيضا بموجبه لو عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف إلى الكفارة وإنما المانع هو نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد إذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة ثم ينتقل المعلل من حكم
إلى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق إذ لو كان
كذلك لما جاز فسخه لأن نقصانه إنما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل
الفسخ فقد أثبت المعلل بالعلة الأولى أعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم إيجاب
نقصان مانع من الرق أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى كما في المسألة المذكورة بعينها

اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل
هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثله فهذا
انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال هذه الوجوه صحيحة
الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع
لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه
لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم عم ربي الذي يحيي ويميت
قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عم
لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحاجة الخليل عم مع اللعين
ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مراده فاسند
للخليل ان يقول هذا ليس باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح
من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا
اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه
لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان
يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار
هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل** جملة
ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان

٢٦٣

الاحكام وما يتعلق بالاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية
ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام
التكليفية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من
التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى
والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما
والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى
هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة
وهذا البحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه ياتي بعده في بيان الاهلية
والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم
به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو
ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا
فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى متعالى
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء
في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه
حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث
ازالة العار للمقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه ومنفعته

لحرمان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى
ثمانية انواع عبادات خالصة لايشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة
والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لاتصح بدونه وهو صحيح بدونها
وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان
وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار
والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل
في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال فرع نعمة البدن
ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق و
الزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث
بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه ولهذا
يجري في الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها
معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى
العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن
العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة
ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق
عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما انهم بالنفقة والولاية وجب ان
يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة
الارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واعطاها بيد آخر

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فيحمل فعلهم المزارعة
على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التى
يزرعها والاستبقاها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه
يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه
اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى
لاجل نفسه وتولى باخذه وقسمته من كان خليفته فى الارض وهو السلطان كخمس الغنائم
والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغى ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى
لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم
لما خلقه الله فى الارض من الذهب والفضة فينبغى ان يكون كله لله تع ولكن الله تعالى
احل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات
والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق
اى جنسها سواء كان حق الله او للعبد المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام
الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار
وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق فى حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه فى
حق ترتب احكامه كما فى المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين فى حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء
الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة
ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى الصبى الذى
سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام فى الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك
الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى
يرتفع الحدث بالتيمم فيثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح ضروري
اى لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان
مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن
الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم
الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء ويبتنى عليه اى على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامة المتيمم
للمتوضيين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب ان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس
بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ايهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف
والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اى شرط
كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل اولا فيصح
الخلف اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه
فلا يصح الخلف ايضا ونظير هذه اى ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف
على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل
فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء
يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما التقسيم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو
ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون
طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير
ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجود كما يضاف ذلك الى الشرط
ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه
معنى العلة لكن تخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت
مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها كان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي
كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او يقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل
لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا
لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة ما هو غير مضاف الى الدلالة وهو فعل السارق المختار بقصده
اذ لا يلزم ان من دله احد على فعل سوء ان يفعله المدلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع الة
فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة
وعلى هذا فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه
صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة
السعاة فيه واما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل
الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت
العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب
الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب للتلف لما يتلف بوطئها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة واليمين بالله تعالى بان يقول والله لافعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي به مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق

وقت التعليق الا مجازا ايضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يمين ومحلها

ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق

فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة

فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله

لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل

والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كما في المغصوب

فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب

شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها

ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء

المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر رح لم يتنبه هذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق

طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس

بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء في المتنازع فيه اولى بان

يقع الطلاق ح فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا

لان ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة

لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق وكان هو علة العلة فصار التعليق بشرط هو في

حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية

للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية

وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما

تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف سبب للحال مقابل للايجاب

المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب للحال لكن تأخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب في يمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اے بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة

قوله لم يذكر اي صراحة وان كان مذكورا بوجه ما كما ستطلع عليه في عبارة الشارح

في حيز الاسباب وصفا يشبه العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام اذا عرفت هذا فالآن
نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اي الخالي
عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه يؤثر فيه
وهو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى
كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق
ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع
ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتراخى الى وجود الشرط ولا معنى
لانه لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث
علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الملك لا حكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على
البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك
لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع
الطلاق لا حكما لتاخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه
علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب
الزكوة لان الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول
وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا
فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون

٢٧٢

علة حكما الرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له
ثلثة امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون
العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط
بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو
علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل في العلة
اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا في الحجر
لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند ابي حنيفة رح فانه علة للشهادة
وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده
وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على
المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما لانه لم يكن
مثالا للقسم تركه المصنف رح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب فهي ذو جهتين
ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعا والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي ركبت
من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده
شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول والا كان الجزء الاخير هو العلة لا المجموع او ربما
يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصنف رح ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف
بلا ذكر في البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل
كحفر البير وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم
وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان
المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا بان اشترى

٢٦٧

الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فی قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينی فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه شبيه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة وينبغی ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء كذا قيل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير فی الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثانی شرط هو فی حكم العلل فی حكم اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البير فی الطريق فانه شرط لتلف ما يتاتی بالسقوط فيه لان العلة فی الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى اسفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البير ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشروط المشبهة لكن الحفر شبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذی هو الشرط مقام العلة فی حق الضمان اذا حفر فی غير ملكه واما ان حفر فی ملكه او القی الانسان نفسه عمدا فی البير فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا والا فانه شرط والعلة هی كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلی للشیء خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا للتلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذی يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعی كحفر البير فانه فی حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا فی حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار فی قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو موخر عن تكلم قوله

انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط
للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو
العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم
هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد
بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فكانه
ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه
يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا
اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو
وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء
وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء
وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها
فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يشترط
اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق
فلذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى
العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجئ ولهذا لم يعده صاحب
التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه

على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قط او دلالته وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان تعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان تعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون بدون العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال

فصل في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا فالاكثر منهم عقل الانبياء ثم الاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن

وقبحه وايجابه وتحريمه ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح
واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة
لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل
مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك
بقصة ابراهيم عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل
قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب
وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم
تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح
وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا فح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل
موجب عندهم ومعرف عندنا لكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح
ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها م[illegible] والاستدلال واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي
في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة
ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

او تحقق الشرك قبل تبليغ الدعوة فانه معذور لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا
من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل
الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب
بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى
يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة
عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية
نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه فهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم
الميثاق فقد اقررنا بجميع شرايعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له
وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل
في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع
الذي اشتراه الولي له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب
واذا كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود
اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق
العباد من الغرم لضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه
ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه
ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون
الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها ولما ضربه عند اساءة
الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما واما المقصود
منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة
والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثاني اهلية اداء وهي
نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء
يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان
تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم
القدرتين ولكن فيه استعدادهما فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان
بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا
وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم
يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويتبني عليها
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما
لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة
الاداء على الاهلية القاصرة ودون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف
اليها على الترتيب فقال فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته
من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضه افتخر بذلك وقال
شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل
البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه قاصر وان صح

في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبي
ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وان كان
قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي
تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد بعد ردته لا يجب
عليه شئ كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض
وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان
وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة
وضمان فان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة
هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان
من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي
مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه
نفع دنيوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا
فان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت
اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق
عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا
كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم
الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفي
الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات

ان كان راجحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والثالث هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأى الولى حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولى فعن ابى حنيفة روايتان فى رواية ينفذ وفى رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعى كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اى عبارة الصبى فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولى بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولى ههنا فتعتبر عبارته فى الوصية باعمال البر لانه يستغنى عن المال بعد الموت وعندنا هى باطلة لانها ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبى عم خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولى فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتعلم احكام الحيض وتخيير النبى عم له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع فى بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ومكتسب وبعده يأتى المكتسب الذى ضد السماوى وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه

واذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان ولان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اطلاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط بها يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعم كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقر في اوان الصبا ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه العهدة اي خلاصة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة وله ما لا عهدة فيه اي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن ميراثه

لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي فاورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحد في كل العبادات فقال

وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه

فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الاكثر باستغراق الحول لانه لا تدخل في حد التكرار مالم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا او دفعا للحرج في حق المكلف والعتة بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه ما بعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يواخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا

فان النائم والمغمى عليه ليسا بعاقلين لامور كانوا عالميها قبل النوم والاغماء ٢٢ قوله بل يلزم القضاء لتحقق سبب الوجوب ٢٣ قال لكنه اذا كان

كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم بميل النفس بالطبع
الى الاكل والشرب فاوجب في ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب الذبح
هيبة وخوفا ينفر الطبع عنه وتتغير حالة فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي
سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد
بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة
الصلوة وهيأتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة
تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب
ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم
الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته
في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت
حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلاته لم تصح
قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد
صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء
عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت
قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت
عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال
اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض
الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا لا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يكون الامتداد

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة
وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الادا كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة
عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمى عليه
وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار
بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر استغراقه الحول
والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات
وان كان بحسب الحس اقوى واجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة
الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تثبت
ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم بقي عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج
لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك لو اشترى المسلم ارض خراج بقي الخراج على حاله ولا يتغير
واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع
من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسبب هذا الرق يصير
العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقة القصاب التي يمسح بها موسه بيده
وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق
البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد بقي الملك له في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

فالعتق الذي هو ضده فانه ايضاً لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلاً للمالكية والولاية
من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ايضاً لا يتجزى
لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزياً واعتق البعض فلا يخلو اما
ان ثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر
او ثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر
بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل
وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وهو متجزئ لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم
وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق
او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة
كشراء القريب يكون اعتاقاً بواسطة الملك والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه
مالاً فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا
فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك
العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوّأتها واعددتها للوطي وان اذن
لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضاً كذلك لانه صار احق بمكاسبه
يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلاً
وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة
على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط
لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء وهو لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان
قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى

لان المهر تعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك
لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد
بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين ما لم يعتق او لم يكاتب
ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما يحل للحر فان للحر ان يحل اربع نساء
وللرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل دمه
معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مومنا
يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار اي العصمة التي توجب القيمة تثبت
بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف
من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية
والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من
العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان
المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيها اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر
في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي
ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة
يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه
القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك
فيما بين الذكر والانثى وان كان ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رح
لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

وصح امان المأذون عطف على قوله بقتل اي ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح امان
المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال صار شريكا في
الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه قصدا ثم يكون في حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون
لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون
مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله
فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما
يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا
حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة
او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في
القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد
المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى
قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح
يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال
بعد الاعتاق ودلائل الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول
بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن
المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت
وانه اي والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه
بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان
الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

الوارث والغريم بجمالة فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الغريم والوارث
ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث
ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح نظر كونه محجورا ولكن يكون
مستندا الى اوله اى يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض
متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر
فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق
فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة
اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى ان يصح
ح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان عتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا
فى جميع الاحكام المتعلق بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء
والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم
قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق
الراهن عبدا مرهونا متعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق
المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة لبقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض
والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان
الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم

٢٩٣

لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لا بد ان يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام في ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان كاملا فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد في احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل عشرين يوما مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا انعفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستأجر يتعلق بحق المستأجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء والورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة

الكفيل يعني مالم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالبه من اولاده وانما
يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل
من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف اذا تبرع بقضاء دينه انسان
بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين
ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما طالب به في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر
بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه
كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب
في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان
الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل
واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي ما تقضى به الحاجة ولذلك
قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس
لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من
حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه تتشفى
ببقائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به
نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب يعني يوضع في بيت المال تقضى به
حوائج المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد
موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة و بقي
المولى حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه
ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من
اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغي لاولاده ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه
الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء
ملك الزوج في العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال
الشافعي رح يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عم لعائشة رض لو مت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك لقمت
باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة
يعني يبقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام
وقع مبتدأ وخبر انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته
لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو تشفي الصدور للاولياء بدفع شر القاتل وقد وقعت الجناية
على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت
اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته وكانت الجناية واقعة
في حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير
موروث اى لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان
الغرض درك ثأرهم ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزي ثبت لكل واحد على سبيل الكمال
كولاية الانكاح للاخوة ولهذا استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير بجوازه بخلاف ما اذا كان

٢٩٦

احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو الصغير
بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند
حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادة
واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى
تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة
لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في
اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية ينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج
من المرأة لكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال
مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية منقطعة به ولنا انه عم امر
بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم ولما كان للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة ادان القبر
للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق او المظالم وما يلقاه من ثواب
او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده في القبر ولما فرغ عن الامور
المعترضة السماوية شرع في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقال واما المكتسبة عطف على قوله اما السماوي
وهي ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهي انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور
المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته
باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل
الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل عليهم السلام فلا يصلح عذرا في الآخرة وان كان

يصلح عذراً في الدنيا في عذاب القتل فاقبل التوبة وجهل صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة

كجهل المعتزلة بانكار الصفات ومذهب لقب بالرؤية والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق حتى يكابر

فاستحق تضمين مال العادل ونفسه اذا اتلفه او ما لم يكن له منعة لانه يتمسك بالدليل يجبر على الضمان

واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة لما ان ولاية الالزام منقطعة وجهل من خالف

في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا

لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد وجهه ان

الفتوى ببيع امهات الاولاد جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا

نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور وهو قوله ع ايما امرأة

ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وكجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين

فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر والثالث من الجهل

وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان لم نجترئ عليه والثالث الجهل في موضع الاجتهاد او في

موضع الشبهة وانه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر عمدا بعد الحجامة على

ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح

لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله ع افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت

فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تأويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه ولهذا لو

استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده

على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة

فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده

فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

٢٩٨

الا عندنا لان الاملاک متباینة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات
وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما لان دار الحرب ليست محل
شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ ربما
يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اي
بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب
الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولعلها لم تخبر به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر
بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب او الجد
يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما
بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم
فلا يعذر بهذا الجهل وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما
بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل
منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بالامر حتى ينفذ
تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بالحجر بهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح
اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين وان
المتأخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

اياه فهو كالاغماء يعني يحيل ما يغاه فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تمحل الا ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او ان يقول ما لا يصلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضاء بحكم البيع لا بعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا

مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان فى العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال
فقط الا انه لم يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس
ذلك بيعا وليس ببيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره فى العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام
الناس بان البيع ليس بات بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره فى عين العقد والتلجئة كالهزل
فلا ينافى الاهلية وهى فى اللغة ماخوذة من الالجاء اى الاضطرار وفى الشرع ان يلجئ شئ الى ان
يأتى امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضور الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه
ولم يكن فى الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم فيهما سواء فى انه لا ينافى الاهلية ثم اعلم ان
مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان فى السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما فى الواقع
فعقد بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو من ست حالات بينهما فى كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اى اتفقا فى السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون
بينهما اصل البيع فعقد بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاء او اتفقا على البناء اى انهما كانا بانيين
على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء
حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع
ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا فهى افحش من الفاسد او لو كان اتفقا على الاعراض اى على انهما اعرضا
عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالى الذهن عنه او اختلفا
فى البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل
الجد فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لان الصحة
هى الاصل فى العقود وهما جعلا المواضعة اولى وحملا عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا خالى الذهن واما

اذا اختلفا فعنده الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وعندهما اعتبر المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شئ تكون المواضعة هو الاصل وفي صورة الاختلاف فيه

قوله ومن بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في القدر بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نتواضع في القدر وتظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان

وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم نظيره لم يذكر في بعض النسخ

وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الذي هو غير داخل في البيع شرط القبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف هزلا هو المقابلة بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وان كان ذلك في الجنس بان يتواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه وجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف وفي الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد

فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه بعدم المسمى و يوجب خلو العقد عن الثمن في
البيع وهو يفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه
كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين فصورة المواضعة
فيه ان يواضعا على ان ينكحها ويطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين
التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في
الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا تتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال
من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان
المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان
يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا
على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها
علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان
لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان
على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين
في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا لو هو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر
في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه
والرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح
تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل الا انه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

بخلاف البیع لان الثمن مقصود فیه فیکون تصحیحه ایضا مقصودا فرجح جانب التسمیة علی الہزل وان کان
فی الجنس بان تواضعا علی الدنانیر والمہر فی الحقیقة دراہم فان اتفقا علی الاعراض فالمہر ما سمیا
وان اتفقا علی البناء او اتفقا علی انہ لم یحضرہما شیئ او اختلفا یجب مہر المثل فی الصور الثلث اما فی
الاولی فبالاجماع لانہما قصدا الہزل بالمسمی والمال لا یجب بہ وما کان مہرا فی الواقع لم یذکر فی العقد
فکانہ تزوجہا بلا مہر فیجب مہر المثل بخلاف البیع اذ لا یصح بدون الثمن فیجب المسمی واما فی الاخریین
ففی روایة محمد عن ابی حنیفة رح یجب مہر المثل لما ذکرنا وفی روایة ابی یوسف رح عنہ یجب المسمی
ترجیحا لجانب الجد کما فی البیع وان کان المال فیہ مقصودا کالخلع والعتق علی مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود فی کل واحد من ہذہ الامور لانہ لا یجب بدون الذکر والتسمیة فان ہزلا باصلہ
بان تواضعا علی ان یعقدا ہذہ العقود ویخبروا الناس ولا یکون فی الواقع ہزلا واتفقا علی البناء
علی المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندہما ثم اختلفت نسخ المتن فی ہذا المقام
فذکر فی بعضہا ہہنا تحت مذہب صاحبیہ ہذہ العبارة لان الہزل لا یؤثر فی الخلع عندہما ولا یختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلک لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط ولہذا لو شرط الخیار
لہا فی الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخیار واذا لم یحتمل خیار الشرط فلا یحتمل الہزل لان
الہزل بمنزلة الخیار فسواء اتفقا علی البناء او علی الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فیہ یبطل الہزل
ویقع الطلاق ویلزم المال علی اصلہما وعندہ لا یقع الطلاق بل یتوقف علی اختیار المال سواء
ہزلا باصلہ او بقدرہ او بجنسہ لان الہزل فی معنی خیار الشرط وقد نص فی خیار الشرط من جانبہا
ان الطلاق لا یقع ولا یجب المال الا ان شاءت المرأة فیجب المال علیہا للزوج وان اعرضا ای
الزوجان عن المواضعة واتفقا علی ان العقد صار بینہما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما
عندہما فظاہر لان الہزل باطل من الاصل لا یؤثر فی الخلع واما عندہ فلان الہزل قد بطل

بالاعراض فما ذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا واما ان في غير صورة البناء قوله نفوذهما في وقوع الطلاق ولزوم
المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرض له الشارحون وان كان
ذلك في القدر بان تواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء
اي بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما ان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال
تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون
حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان
المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال
في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق
عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا
اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على
الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول
من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان
تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل
في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على

لم يحضر بما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول للمدعى

الاعراض لكونه هو الاصل فهذا كله في الانشاءات وان كان ذلك اى الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ

كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار وبما لا يحتمله كالنكاح

والطلاق بان تواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل يبطله

لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل في

الردة كفر اى اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به

فاجاب بقوله لا بما هزل به اى ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا

بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه

عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رح بقوله وهو العمل بخلاف موجب

الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اى تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك

لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب لعدم علية فيكون مطالبا بالاحكام كلها

ويمنع ماله عنه اى مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي

جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اى لا تؤتوا ايها الاولياء

السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون

اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما

اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اى لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله

لكم فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا

قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفة رح اذا

بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير جدا في هذه المدة اذ ادنى مدة

عه مولانا عبد العلي رح ١٢ منه

البلوغ اثنی عشر سنة وادنی مدة الحمل ستة اشهر فیصیر جدا وانه ضعف ذلك یصیر جدا فلا یفید منع
المال بعده وهذا القدر ای عدم اعطاء المال مما اجمعوا علیه ولکنهم اختلفوا فی امر زائد علیه وهو کونه محجورا
عن التصرفات فعنده لا یکون محجورا وعندهما یکون محجورا علی ما اشار الیه بقوله وانه لا یوجب الحجر اصلا عند
ابی حنیفة رح ای شیء سواء کان فی تصرف لا یبطله الهزل کالنکاح والعتاق او فی تصرف یبطله الهزل
کالبیع والاجارة فان الحجر علی الحر العاقل البالغ غیر مشروع عنده وکذلك عندهما فیما لا یبطله الهزل واما
فیما یبطله الهزل یحجر علیه نظرا له کالصبی والمجنون فلا یصح بیعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه یسرف
ماله بهذا الطریق فیکون کلا علی المسلمین ویحتاج لنفقته الی بیت المال والسفر عطف علی ما قبله وهو
الخروج المدید عن موضع الاقامة علی قصد السیر وادناه ثلثة ایام وانه لا ینافی الاهلیة ای اهلیة الخطاب
لبقاء العقل والقدرة البدنیة لکنه من اسباب التخفیف بنفسه مطلقا لکونه من اسباب المشقة فسواء توجد
فیه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الی ما یضره الصوم
والی ما لا یضره فمتعلق الرخصة لیس نفس المرض بل ما یضره الصوم فیؤثر السفر فی قصر ذوات الاربع وفی
تاخیر وجوب الصوم الی عدة من ایام اخر لا فی اسقاطه لکنه لما کان من الامور المختارة جواب عما
یتوهم انه لما کان نفس السفر اقیم مقام المشقة فینبغی ان یصح الافطار فی یوم سافر فیه فاجاب
بان السفر لما کان من الامور المختارة الحاصلة باختیار العبد ولم یکن موجبا ضرورة لازمة مستدعیة
الی الافطار کالمرض فقیل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقیم فسافر لا یباح له الفطر لانه تقرر الوجوب
علیه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الی الافطار بخلاف المریض اذا نوی الصوم وتحمل علی نفسه مشقة
المرض ثم اراد ان یفطر حل له ذلك کذا اذا کان صحیحا من اول النهار ناویا للصوم ثم مرض حل له
الفطر لانه امر سماوی لا اختیار للعبد فیه والمرض للفطر موجود فصار عذرا مبیحا للفطر ولو افطر
المسافر فی الصورتین المذکورتین کان قیام السفر المبیح شبهة فلا تجب الکفارة وان افطر المقیم

قال

الذی نوی الصوم فی بیتہ ثم سافر لا تسقط عنہ الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فی حال صحتہ
تسقط بہ الکفارۃ لان المرض امر سماوی لا اختیار فیہ للعبد فکانہ افطر فی حال المرض واحکام السفر
ای الرخصۃ التی تتعلق بہا احکام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنۃ المشہورۃ عن النبی عم فانہ
کان یرخص المسافر حین یخرج من عمران المصر وان لم یتم السفر علۃ بعد لان السفر انما یکون علۃ
تامۃ اذا مضی ثلثۃ ایام بالمسیرۃ وکان القیاس قبلہ ان لا تثبت الرخصۃ بمجردہ ولکن تثبت تلک
بالسنۃ تحقیقا للرخصۃ فی حق الجمیع اذ لو توقف الترخص علی تمام العلۃ لم تثبت الترفیہ فی حق
الکل فیفوت الغرض المطلوب والخطاء عطف علی ما قبلہ وہو فی اللغۃ ضد الثواب وفی الاصطلاح
وقوع الشیء علی خلاف ما ارید وہو عذر صالح لسقوط حق اللہ تعالی اذا حصل عن اجتہاد فلو اخطأ
المجتہد فی الفتوی بعد استفراغ الوسع لا یکون آثما بل یستحق اجرا واحدا ویصیر شبہۃ فی دفع العقوبۃ
حتی لا یأثم الخاطی ولا یؤاخذ بحد او قصاص فان زفت الیہ غیر امرأتہ فظنہا انہا امرأتہ فوطئہا لا
یصیر آثما کاثم الزنا وان رای شبحا من بعید فظنہ صیدا فرمی الیہ وقتلہ وکان انسانا لا یکون
آثما اثم العمد ولا یجب علیہ القصاص ولم یجعل عذرا فی حقوق العباد حتی وجب علیہ ضمان العدوان
اذا اتلف مال انسان خطاء ووجبت بہ الدیۃ اذا قتل انسانا خطاء لان کلہا من حقوق العباد
وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقہ ای طلاق الخاطی کما اذا اراد ان یقول لامرأتہ اقعدی فجری
علی لسانہ انت طالق یقع بہ الطلاق عندنا وعند الشافعی رح لا یقع قیاسا علی النائم ولقولہ عم رفع
عن امتی الخطاء والنسیان ونحن نقول ان النائم عدیم الاختیار والخاطی مختار مقصرہ والمراد بالحدیث
رفع حکم الآخرۃ لا حکم الدنیا بدلیل وجوب الدیۃ والکفارۃ ویجب ان ینعقد بیعہ ای بیع الخاطی کما اذا
اراد احد ان یقول الحمد للہ فجری علی لسانہ بعت منک کذا فقال المخاطب قبلت وہذا معنی قولہ اذا
صدقہ خصمہ وقیل معناہ ان یصدق الخصم بان صدور الایجاب منک کان خطاء اذ لو لم یصدقہ

في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه
اختياري فينعقد لكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور
المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا الكره وهو
اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجي اي الاكراه الملجي بما يخاف
على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فح يعدم رضاءه
ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او
بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضاء
ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته ونحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق
والاكراه بجملته اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب
والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل به منقسم الى هذه الاقسام
الاربعة ففي بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك
ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة
فانه يحرم فعلها عند الاكراه الملجي وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر
وفي بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا
بالتصديق والاكراه ملجئا والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل
معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة اذ
لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة فان افطار الصائم
المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما يساوي الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب حتى
يكون مباحا ولا ينافي الاختيار اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح

و هو اختيار المكره بالكسر وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل واتلاف المال
حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر و يلزمه حكمه والا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى
المكره بالكسر كما في الاقوال و في بعض الافعال بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد و هو اختيار المكره بالفتح
فجعل المكره مواخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم
بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق و نحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء القولي فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ
ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد و تكلم بها لم يبطل بالكره و تنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله
و يتوقف على الرضا كالبيع و نحوه تقتصر على المباشر ههنا ايضا و هو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا
فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة والاقارير كلها
لا تصح لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالتها على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا
للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل
الكذب و هو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والوطي والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطي بآلة الغير لا يتصور فلو اكره
الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما ولو اكره
ان ياكل مال غيره ياثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره
دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو
اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان
شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

۳۱۵

سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان
ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي
وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف والاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا
على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة وما الضمان في ماله وما رأيت رواية على انه
يرجع به على المكره الآمر واما الثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد
ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له
كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد وزفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان
الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح
لا يجب عليهما لكون الشبهة دائرة عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطاء وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره الى
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد
الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديبه وانفاقه فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها فيه لانه ليس في التمكين منها قتل الولد
الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم عنها وقتل المسلم
فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه في ذلك
سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم
العدم فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلالا كالاكل فهو

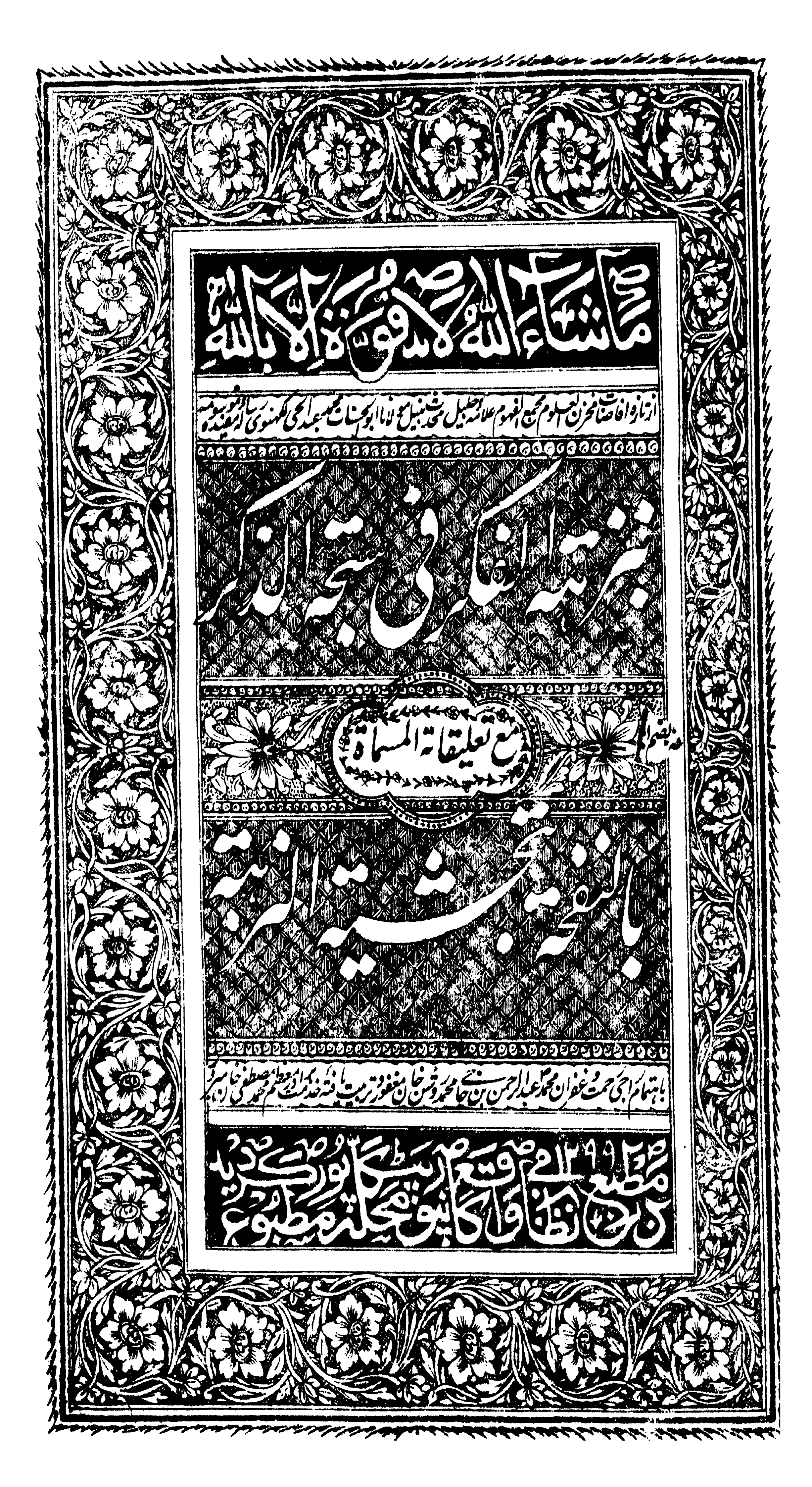


داخل في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص حالة
الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة
والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته
وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط
لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط
حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح
فاذا اكره بالاكراه الملجي يجاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا
داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي
ولاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون
باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكني في عدد السعداء
يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد الافتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون
ابن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي
قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس
من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة الطاهرة وكان ابتداؤه
في غرة شهر المولد من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو
من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين
الطالبين فيعطي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ٥

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله ونصلي على رسوله وآله وصحبه اجمعين وبعد فان هذا الكتاب
نور الانوار شرح المنار مع حاشية قمر الاقمار قد طبع في المطبع
النظامي الواقع في الكانفور سنة تسع وتسعين بعد الالف
والمئتين باهتمام المولوي محمد خادم حسين [illegible]


ما شاء الله لا قوة إلا بالله
از تارهٔ افاضات مخزن العلوم مجمع الفهوم علامه جليل محدث نبيل مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحی لکهنوی
مع تعليقاته المسماة
باهتمام راجی رحمت و غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور تربیت یافته خدمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمالك الرقاب مسهل الاسباب الذي يسبح له ما في السموات والارض حتى الشجر والحجر والحيتان والدواب احمده حمد المملوك
لمالكه والمخلوق لخالقه واشكره شكر العبد لسيده والمربوب لربه الملك الوهاب اشهد ان لا اله الا هو وحده لا شريك له مفتح الابواب
ومسبب الصعاب واشهد ان سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله الذي اوتي علم الحكمة وفصل الخطاب وهدى المهتدين به الى طريق الصواب ۲
اللهم صل عليه وعلى آله وصحبه وتابعيه الى ان يقوم يوم الحساب اما بعد فيقول السابح في بحر الخطيئات السائح في بر السيئات الراجي
عفو ربه ذي الكرم والهبات ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن مولانا المفتي الحاج محمد عبد الحليم
ادخله الله دار النعيم لما كثر السؤال عن السبحة الذي يتخذها الاخيار لعد الاذكار مرة بعد مرة هل له اصل في السنة السنية ام هو بدعة
شرعية واجبت عنه كل مرة ان له اصلا في السنة بحيث يرتفع عنه اسم البدعة اردت ان اكتب فيه رسالة وافية وعجالة شافية تتضمن
على ذكر ما يدل عليها وتشتمل على ما يتعلق بها فتوجهت الى تتبع ما يتعلق بها من اسفار الحديث المعتبرة ودفاتر الفقه المعتمدة وجمعت
قدرا كثيرا في الاوراق المتفرقة ثم ظفرت برسالة الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي صاحب التصانيف المفيدة والتآليف
العديدة في هذه المسألة المسماة بالمنحة بالسبحة فرأيتها مختصرة في ورقتين غاية الاختصار مقتصرة على الاصول نهاية الاقتصار فاردت
ان اضم ما جمعت الى ما جمع هو في مجموع يكون هو جمع الجموع واسميه بنزهة الفكر في سبحة الاذكار وكان ذلك في السنة الخامسة
والثمانين بعد الالف والمئتين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل صلوة وتحية لكن لم يتيسر لي ذلك لوقوعي في المهالك الى
ان رجعت الى الوطن حفظ عن الفتن فقمت فيه قدرا من الزمن وصنفت هناك رسائل كثيرة ودفاتر كبيرة ولم ازل اقصد
تبييض تلك الصحائف وجمع تلك اللطائف لكن لم يتيسر لي ذلك لعوارض عرضت في هنالك الى ان رجعت في السنة الحادية
والتسعين الى حيدر آباد الدكن نقاها الله عن البدع والفتن فاردت ان اصرف عنان العزيمة اليها وازيد ما وقفت عليه في اثناء
هذه المدة وهو ضعفها عليها لكن اشتغالي بتاليف الفوائد البهية في تراجم الحنفية منعني عن جمعها قاصدا تقديم ترصيفه على تاليفها

فلما وصلته الى حيز التمام وفضضت ختامه بالاختتام فى صفر من السنة الحاضرة عرضتنى امراض عائقة ظلمات
بعضها فوق بعض تركتنا الى ان رزقنى الله النجاة منها فى هذا الشهر شهر الجمادى الاولى فرجعت الى ابراز
الامر المكنون وما اذا اراد الله شيئا قال له كن فيكون فجمعت هذا المجموع الانيق مشتملا على حسن التنسيق اورد
فيه اكثر ما اورده السيوطى فى المنحة وزيادات شريفة عليه اضعافا مضعفة وسميته **نزهة الفكر فى**
سبحة الذكر ولقبته **بهدية الابرار فى سبحة الاذكار** ورتبته على مقدمة وعشرة فصول وخاتمة
ولئن غاص فى بحره متبحر الماهر لقال كم ترك الاول للآخر ولئن كان الفضل بالتقدم للسابق فلكثرة
الاطلاع عند اللاحق لا اقول ذلك فخرا بل تحدثا بالنعمة وشكرا والله تعالى اسأل سوال الضارع
الخاشع ان يجعل هذه الرسالة وسائر تصانيفى خالصة لوجهه الكريم انه ذو الفضل العميم والاحسان القديم ومنه
اسأل ان يلهمنى الصدق والصواب فى كل باب انه المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة
الا بالله لا نعبد ولا نستعين الا اياه **المقدمة** فى حقيقة السبحة **قال** محى الدين النووى فى تهذيب
الاسماء واللغات السبحة بضم السين واسكان الباء خرز منظومة يسبح بها معروف يعتادها اهل الخير ماخوذة
من التسبيح والمسبحة بضم الميم وفتح السين وكسر الباء المشددة الاصبع السباتة وهى التى تلى الابهام سميت
بذلك لان المصلى يشير بها الى التوحيد والتنزيه انتهى **وفى** صحاح الجوهرى السبحة بالضم خرزات يسبح
بها والسبحة ايضا التطوع من الذكر والصلوة تقول قضيت سبحتى وروى ان عمر جلد رجلين سبحا بعد العصر
اى صليا انتهى **وفى** المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للشهاب الفيومى التسبيح التقديس والتنزيه
ويكون بمعنى الذكر والصلوة فريضة كانت او نافلة ويسبح على راحلته اى يصلى النافلة وصلى سبحة الضحى
اى صلوة الضحى ومنه فلولا انه كان من المسبحين اى من المصلين والسبحة خرزات معروفة منظومة
قال الفارابى وتبعه الجوهرى والسبحة التى يسبح بها وهو يقتضى كونها عربية وقال الازهرى كلمة مولدة
وجمعها سبح مثل غرفة وغرف انتهى ملخصا **وفى** القاموس السبحة خرزات للتسبيح تعد والدعاء وصلوة
التطوع وبالفتح الثياب من جلود انتهى **وفى** شمس العلوم السبحة الصلوة يقال قضيت سبحتى والسبحة
الخرزات التى يسبح بها وجمعها سبح انتهى **الفصل الاول** فى سرد الاحاديث الواردة فى اباحة العد
بالانامل والحصى والنوى ونحو ذلك وهى مجوزة لاتخاذ السبحة وعد الاذكار بها فانه لا فرق بينه وبين ذلك
اخرج ابو داود عن عائشة بنت سعد بن ابى وقاص عن ابيها انه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

على امرأة وبين يديها نوى أو حصى تسبح به فقال أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدد
ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض وسبحان الله عدد ما خلق بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو
خالق والله أكبر مثل ذلك والحمد لله مثل ذلك ولا إله إلا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك
وأخرجه أيضا الترمذي وقال حديث حسن غريب من حديث سعد **وقد** أورده المنذري في كتاب الترغيب
والترهيب معزوا إلى أبي داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال قال الحاكم صحيح الإسناد وأورده
السيوطي في رسالة المنحة في السبحة والجزري في الحصن الحصين منسوبا إلى المذكورين وإلى ابن ماجة
وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن ابن عمرو قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يعقد التسبيح زاد
أبو داود ومنقول من بعض رواته بيمينه وفي رواية الترمذي بيده وقال هذا حديث حسن غريب من هذا
الوجه من حديث الأعمش عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو وروى شعبة والثوري هذا الحديث
عن عطاء بن السائب بطوله وفي الباب عن يسيرة بنت ياسر انتهى **وقد** ذكره السيوطي في الجامع الصغير في
حديث البشير النذير مسندا إلى الترمذي والنسائي والحاكم **قال** العزيزي في السراج المنير شرح الجامع الصغير معناه
يعد التسبيح على أصابعه لتشهد له فإنهن مستنطقات مسئولات انتهى **وأخرج** الترمذي من طريق هاشم عن كنانة
مولى صفية عنها قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين يدي أربعة آلاف نواة أسبح بها فقال
لقد سبحت بهذه ألا أعلمك بأكثر مما سبحت به فقلت بلى قال قولي سبحان الله عدد خلقه **قال** الترمذي هذا حديث
غريب لا نعرفه من حديث صفية إلا من هذا الوجه من حديث هاشم بن سعيد الكوفي وليس إسناده بمعروف
وفي الباب عن ابن عباس انتهى **وقد** أورده المنذري والجزري منسوبا إليه وإلى الحاكم والسيوطي منسوبا
إليهما وإلى الطبراني وأخرج الترمذي والحاكم عن يسيرة عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس واعقدن بالأنامل
فإنهن مسئولات مستنطقات ولا تغفلن فتنسين الرحمة **قال** العزيزي يسيرة بمثناة تحتية مضمومة وسين مهملة
وراء بينهما مثناة تحتية وهي بنت ياسر قال الشيخ أي محمد الحجازي حديث حسن انتهى **وقد** أورده السيوطي
في المنحة منسوبا إلى ابن أبي شيبة وأبي داود والترمذي والنسائي والحاكم وذكر أن الحاكم صححه ولفظ أبي داود
عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهن أن يراعين بالتكبير والتقديس والتهليل وأن يعقدن بالأنامل

فانهن مسئولات مستنطقات **وفي** الاستيعاب في احوال الاصحاب لابن عبد البر يسيرة الانصارية تكنى ام
ياسر وقيل بل هي يسيرة بنت ياسر تكنى ام حميضة كانت من المهاجرات المبايعات من حديثها عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال يا نساء المؤمنات عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس واعقدن بالانامل فانهن مسئولات
مستنطقات انتهى **واخرج** ابو داود في باب ما يكره من ذكر الرجل ما يكون من اصابته اهله من كتاب النكاح
عن ابي نضرة حدثني شيخ من طفاوة قال تثويت ابا هريرة بالمدينة فلم ار رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم اشد تشميرا ولا اقوم على ضيف منه فبينما انا عنده يوما وهو على سرير له معه كيس فيه حصى او نوى واسفل
منه جارية له سوداء وهو يسبح بها حتى اذا انفد ما في الكيس القاه اليها فجمعته فاعادته في الكيس فرفعته اليه فقال
الا احدثك عن رسول الله الحديث **قال** السيوطي في مرقاة الصعود الى سنن ابي داود ومعنى تثويت تضيفت
ونزلت عنده ضيفا انتهى **وفي** المنحة في السبحة للجلال السيوطي اخرج احمد في الزهد نا عفان نا عبد الواحد بن
زياد عن يونس بن عبيد عن امه قالت رأيت ابا صفية رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان
جارنا قالت فكان يسبح بالحصى **وفيه ايضا** اخرج ابن سعد عن حكيم ان سعد بن ابي وقاص كان يسبح
بالحصى اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن مولى سعد ان سعدا كان يسبح بالحصى والنوى **وفيه ايضا** اخرج
احمد في الزهد نا مكين انا ثابت بن عجلان عن القاسم بن عبد الرحمن قال كان لابي الدرداء نوى من نوى
العجوة في كيس فكان اذا صلى الغداة اخرجهن يسبح بهن حتى ينفدهن **وفيه ايضا** اخرج ابن سعد عن ابي هريرة انه
كان يسبح بالنوى المجزع يعني الذي حك بعضه بعضا حتى ابيض شيء منه وترك الباقي على لونه وكل ما فيه سواد
وبياض فهو مجزع **وفيه ايضا** اخرج ابن ابي شيبة عن ابي سعيد الخدري انه كان يسبح بالحصى **وفيه ايضا**
اخرج البغوي في معجم الصحابة وابن عساكر من طريق معتمر بن سليمان عن ابي بن كعب عن جده بقية عن
ابي صفية مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يوضع له نطع فيه حصى فيسبح به الى نصف النهار ثم يرفع
فاذا صلى الاولى اتي به فيسبح حتى يمسي **فهذه** الاخبار والآثار تنادي باعلى النداء ان العد بالانامل والنوى والحصى
وامثال ذلك امر مندوب قد رغب اليه النبي صلى الله عليه وسلم واقر عليه واختاره اصحابه نجوم الاهتداء فمن
حكم بكراهة ذلك فقوله مردود عليه لا ينبغي ان يعول ويعتمد عليه ومن المعلوم انه لا فرق بين العد بالنوى وامثاله
المنثورة وبين العد بالنوى واشباهها المنظومة فاذا ثبت جواز الاول بهذه الجملة ثبت جواز اتخاذ السبحة
الفصل الثاني في ما يدل على جواز اتخاذ السبحة من الحجة الواضحة **اخرج** ابو نعيم في حلية الاولياء في ترجمة
ابي هريرة نا احمد بن جعفر بن حمدان نا عبد الله بن احمد بن حنبل نا الحسن بن الصباح نا زيد بن الحباب عن عبد الواحد

ابن موسى قال اخبرني نعيم بن محرز بن ابي هريرة عن جده ابي هريرة انه كان له خيط فيه الفا عقدة فلا ينام حتى يسبح به
واخرج ابن سعد في الطبقات على ما نقله السيوطي انبانا عبيد الله بن موسى انبانا اسرائيل عن جابر عن امرأة حدثته
عن فاطمة بنت الحسين بن علي بن ابي طالب انها كانت تسبح بخيط معقود فيها فهذان الاثران يخبران بجواز العد
بالسبحة المتداولة اذ لا فرق بينها وبين خيط العقدة فان السبحة ليست حقيقتها الا ان ينظم قدر من نوى او قطعات
العظم او الخشب او الحجر او الدر او غير ذلك في خيط فيصير كخيط فيها عدد من العقدة **الفصل الثالث** في ذكر حديث
مرفوع في ما نحن فيه ليعلم ان جواز اتخاذ السبحة مما لا ريب فيه اخرج الديلمي في مسند الفردوس انبانا قدوس بن
عبد الله انبانا ابو عبد الله الحسين بن فنجويه الثقفي نا علي بن محمد نا محمد بن هارون بن عيسى بن منصور الهاشمي
ثني محمد بن علي بن حمزة العلوي ثني عبد الصمد بن موسى حدثتني زينب بنت سليمان بن علي حدثتني ام الحسين
بنت جعفر بن الحسن عن ابيها عن جدها عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم المذكر السبحة كذا اورده
السيوطي مشيرا الى اثبات المقصد بالقول النبوي **لكن** تعقبه شيخ شيخي محمد بن محمد الامير الازهري في رسالته
التي ذكر فيها اسانيده باحتمال ان يكون المراد بالسبحة الصلوة وبعدم صحة الحديث حيث قال بعد ذكر الحديث
المسلسل بالسبحة للسيوطي رسالة لطيفة سماه المنحة في السبحة ذكر فيها التسبيح جماعة من الصحابة بالنوى او بخيط فيه عقد
كابي هريرة وغيره وذكر فيه اطلاعه صلى الله عليه وسلم على من اعد نوى للتسبيح فقال اعلمك اكثر من ذلك وقل
سبحان الله عدد ما خلق وحمل على عادته الشريفة من التيسير على امته وذكر فيها حديثا اخرجه الديلمي في مسند الفردوس
بسند طويل عن علي مرفوعا نعم المذكر السبحة ولا تظهر صحته ويحتمل تفسير السبحة بصلوة النافلة كما هو احد معانيها انتهى
قلت يؤيد هذا الاحتمال ورود استعمال السبحة في هذا المعنى في كثير من المرويات مع انه لم تكن السبحة المعروفة في زمن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال علي القاري في مرقاة المفاتيح شرح مشكوة المصابيح في شرح حديث من توضأ
فاحسن الوضوء ثم اتى الجمعة فاستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلثة ايام ومن مس الحصى فقد لغا
اخرجه ابو داؤد وغيره المراد بمس الحصى تسوية الارض للسجود فانهم كانوا يسجدون عليها وقيل تقليب السبحة وعدها
ذكره الطيبي وفيه ان السبحة المعروفة لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى **وقد يقال** عدم كون السبحة
المتداولة في العهد النبوي لا يمنع حمل السبحة الواقعة في الحديث المذكور عليها فقد اخبر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
عن كثير من الاشياء التي حدثت بعده فيحتمل ان يكون هذا منها **واما** عدم الصحة فلا يقدح في المرام لان الحديث

الضعيف معتبر في فضائل الاعمال على ما صرح به جماعة من الاعلام ومن ثم اورده السيوطي في معرض الاستدلال وكذا
علي القاري حيث قال في المرقاة في باب الذكر بعد الصلوة صح ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد الذكر بيمينه وورد انه قال
واعقدوه بالانامل فانهن مسئولات مستنطقات وجاء بسند ضعيف عن علي مرفوعا نعم المذكر السبحة وعن ابي هريرة انه
كان له خيط فيه الفا عقدة فلا ينام حتى يسبح به وفي رواية انه كان يسبح بالنوى وقال ابن حجر الروايات في التسبيح بالنوى والحصى
كثيرة عن الصحابة وبعض امهات المؤمنين بل رآها النبي صلى الله عليه وسلم واقرها انتهى **الفصل الرابع** في بيان ان السبحة
كانت مستعملة في زمان الصحابة **قد مر** ان ابا هريرة كان يسبح بخيط فيه الفا عقدة وهو عين وجود السبحة **وورد** في حديث
مسلسل ان الحسن البصري كان يستعمل السبحة وكان هو في عصر الصحابة وهو ما اجازني به الوالد الماجد مولانا عبد الحليم المرحوم
في رابع شعبان سنة خمس وثمانين بعد الالف والمئتين وقد رايت ملازمته للسبحة قال اجزتك بما اجازني به الشيخ عبد الغني الدهلوي
نزيل المدينة المنورة مولف انجاح الحاجة بشرح سنن ابن ماجة بن الشيخ المرحوم ابي سعيد المجددي الدهلوي وكان ذلك في سنة
الثمانين بعد الالف والمئتين في المدينة المنورة وقد رأى في يده سبحة قال اجزتك بما يجوز لي روايته مما هو مذكور في ثبت شيخنا
الشيخ عابد السندي نزيل المدينة يعني حصر الشارد عنه قال هو في حصر الشارد ناولني الشيخ يوسف بن محمد بن علاء الدين المزجاجي
سبحة قال ناولني الشيخ عبد الخالق بن ابي بكر المزجاجي ورأيت في يده سبحة قال ناولنيها الشيخ محمد حيوة السندي ورأيتها في يده
قال ناولنيها الشيخ عبد الله بن سالم البصري ورأيتها في يده قال ناولنيها محمد بن علاء الدين البابلي ورأيتها في يده قال ناولنيها
ابو النجا سالم بن محمد السنهوري ورأيتها في يده قال ناولنيها النجم محمد بن احمد بن علي الغيطي ورأيتها في يده قال ناولنيها الشيخ زكريا
الانصاري ورأيتها في يده قال ناولنيها الحافظ ابن حجر ورأيتها في يده قال ناولنيها مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي
صاحب القاموس ورأيتها في يده ح واجازني شيخ اهل مكة الشيخ احمد دحلان مؤلف السيرة النبوية في ذي القعدة من السنة
التاسعة والسبعين بمكة ورايت السبحة في يده قال اجزتك بما اجازني به خاتمة العلماء المحققين العلامة الشيخ عثمان بن الشيخ حسن الدمياطي
الشافعي بما اجازه اشياخه من علماء الجامع الازهر وهم كثيرون اجلهم العلامة محمد الامير قال هو في رسالته اجازني الشيخ شهاب الدين
احمد الجوهري عن شيخه عبد الله بن سالم البصري المكي قال ناولني السبحة الشيخ محمد بن سليمان المغربي ناولها له ابو عثمان الجزائري
عن ابي عثمان المقري عن سيدي احمد حجي عن سيدي ابراهيم عن ابي الفتح المراغي عن ابي العباس احمد بن ابي بكر الرداد
عن مجد الدين الفيروزآبادي قال ناولنيها جمال الدين يوسف بن محمد ورأيتها في يده قال ناولنيها تقي الدين بن ابي الثناء
محمود بن علي ورأيتها في يده قال ناولنيها محي الدين عبد الصمد بن ابي الحسن المقري ورأيتها في يده قال ناولنيها ابي ورأيتها في يده
قال ناولنيها ابو الفضل محمد بن ناصر ورأيتها في يده قال ناولنيها محمد بن عبد الله بن احمد السمرقندي ورأيتها في يده قال ناولنيها
ابو بكر محمد بن علي السلامي الحداد ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو نصر عبد الوهاب بن عبد الله ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو الحسن
علي بن الحسن بن القاسم الصوفي ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو الحسن المالكي ورأيتها في يده فقلت له يا استاذ وانت الى الآن
مع السبحة قال كذلك رأيت استاذي الجنيد فقلت يا استاذي انت الى الآن مع السبحة قال كذلك رايت استاذي سري السقطي

وفي يده سبحة فقلت يا استاذ انت الى الآن مع السبحة قال كذلك رأيت استاذي معروف الكرخي فسألته عما سألتني عنه فقال
كذلك رأيت استاذي بشر الحافي وفي يده سبحة فسألته كما سألتني عنه فقال رأيت استاذي عمر المكي وفي يده سبحة فسألته عما سألتني
عنه فقال رأيت استاذي الحسن البصري وفي يده سبحة فقلت يا استاذ مع عظم شأنك وحسن عبادتك انت الى الآن مع السبحة
فقال لي هذا شئ كنا استعملناه في البدايات ما كنا نتركه في النهايات اني احب ان اذكر الله بقلبي ويدي ولساني قال محمد
الامير في رسالته قال الشيخ ابو العباس الرداد تبين من قول الحسن ان السبحة كانت موجودة في زمن الصحابة لان بدايته في
زمنهم قلت فعلم انها لا تصح في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا اشتهر من عدها من خلفائه انتهى وقال الشيخ عابد في المسلسلات
قد اورد هذا المسلسل واشار السخاوي الى غالب طرقه وقال ان مدار روايته على ابي الحسن الصوفي وقد رمي بالوضع وعن
عمر المكي عن الحسن البصري معضل ثم سلسله من طريق آخر وسكت عنه فظهر من هذا المسلسل ان السبحة كانت متخذة في عهد الصحابة
وذلك لان بداية الحسن كانت في زمنهم فقد رأى عثمان وعليا وطلحة وكان يوم الدار ابن اربع عشرة سنة وقد روى عن
خلق كثير من الصحابة وقصة جويرية اول دليل عليه ولذلك الف السيوطي فيه رسالة مستقلة انتهى وقال سالم بن عبد الله
بن سالم البصري المكي في رسالة الامداد في علو الاسناد بعد ما ذكر طريق والده كما ذكره الامير قال الشيخ ابو العباس الرداد تبين من
قول الحسن البصري ان السبحة كانت موجودة متخذة في عهد الصحابة لقوله هذا شئ كنا استعملناه في البدايات وبداية الحسن من غير
شك كانت مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي ورأى عثمان وعليا وطلحة وحضر
يوم الدار في قضية عثمان وعمره اربع عشرة سنة وروى عن عثمان وعلي وعمران بن حصين ومعقل بن يسار وابي بكرة وابي جحيفة
وابن عباس وجابر وخلق كثير من الصحابة والخلاف في روايته عن علي مشهور انتهى وذكر السيوطي هذا المسلسل من طريق ابي
عبد الله محمد بن ابي بكر قال اخبرني الامام ابو العباس احمد بن ابي المحاسن يوسف بقراءتي عليه ورأيت في يده سبحة قال اخبرني
الامام ابو العباس ابو المظفر يوسف بن محمد بن مسعود الترمذي ورأيت في يده سبحة قال قرأت على شيخنا ابي الثناء ورأيت في يده سبحة
قال اخبرنا عبد الصمد احمد بن عبد القادر ورأيت في يده سبحة قال اخبرنا ابو محمد يوسف بن عبد الرحمن بن علي ورأيت في يده سبحة
قال اخبرنا ابي ورأيت في يده سبحة قال قرأت على ابي الفضل بن ناصر ورأيت في يده سبحة بسنده المذكور ثم قال فلو لم يكن في
اتخاذ السبحة غير موافقة هؤلاء السادة والدخول في سلكهم لصارت بهذا الاعتبار من اهم الامور وآكدها فكيف وهي مذكرة لله تعالى لان
الانسان قل ان يراها الا ويذكر الله وهذا من اعظم فوائدها وبذلك كان يسميها بعض السلف انتهى الفصل الخامس في نصوص
العلماء على جواز اتخاذ السبحة غير ما مر في اثناء الفصول السابقة قال علي القاري في المرقاة في شرح حديث سعد المذكور في الفصل
الاول هذا اصل صحيح لتجويز السبحة لتقريره صلى الله عليه وسلم تلك المرأة اذ لا فرق بين المنظومة والمنثورة ولا يعتد قول من عدها بدعة
وقد قال المشايخ انها سوط الشيطان وروئي مع الجنيد سبحة في يده حال انتهائه فسئل عنه فقال شئ وصلنا به الى الله كيف نتركه
ولعل هذا احد معاني قولهم النهاية هي الرجوع الى البداية انتهى وقال السيوطي في المنحة لم ينقل عن احد من السلف ولا من الخلف المنع
من جواز عد الذكر بالسبحة بل كان اكثرهم يعدونه بها ولا يرونه مكروها وقد رئي بعضهم يعد تسبيحا فقيل له اتعد على الله فقال لا ولكني اعده انتهى وقال محمد

ابن محمد بن محمد الشهير بابن امير حاج الحلبي في حلية المحلي شرح منية المصلي بعد ما ذكر حديث سعد و يسيرة هذه الاحاديث
مما تشهد بجواز اتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد التسبيح وغيره من الاذكار من غير ان يتوقف على ورود شيء خاص فيها
بعينها بل حديث سعد كالنص في ذلك اذ لا تزيد السبحة على مضمون هذا الا بضم النوى ونحوه في خيط ومثل ذلك لا يظهر تاثيره
في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من السادة الاخيار انتهى وفي البحر الرائق بعد ذكر حديث سعد هذا الحديث
ونحوه مما يشهد بانه لا باس باتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد الاذكار اذ لا تزيد السبحة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى
ونحوه في خيط ومثل ذلك لا يظهر تاثيره في المنع اللهم الا ان ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه انتهى وفي الدر المختار
لا باس باتخاذ السبحة لغير رياء كما بسط في البحر انتهى وفي المرقاة في شرح حديث يسيرة وفيه جواز عد الاذكار وسبحة الابرار
وقد كان لابي هريرة خيط عقد كثيرة يسبح بها وزعم انها بدعة غير صحيح لوجود اصلها في السنة ولقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وانما العقد بالانامل فلانه على الافضل ويدل عليه التعليل بقوله فانهن اي الانامل مسئولات
مستنطقات انتهى وفي الارشاد والتطريز في فضل ذكر الله وتلاوة كتابه العزيز للقطب اليافعي رأى بعضهم في يد
الجنيد سبحة فقال له انت مع شرفك تاخذ بيدك سبحة فقال طريق وصلت به الى ربي لا افارقه قلت ولم يزل
الاكابر من الشيوخ السالكين اولي التحقيق والاخيار من المريدين والناسكين اولي التوفيق يستحسنون السبحة وقد رأيت
في بعض المنامات سبحتين عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما رأيت كاني في جماعة من الصالحين ومنهم شيخنا ابو عبد الله
محمد بن احمد الذهبي وشيخنا وسيدنا الشيخ مسعود اذ قد اقبل النبي صلى الله عليه وسلم كانه البدر الطالع وهو يحمل في
رداءه شيئا قاصدا ذلك الجمع فاعطاه واذا هو شيء اخضر من ثمار الفواكه فقلت يا رسول الله نصيبي فاشار الى
ان امش فمشيت بعده فدخل بيتا ثم صعد غرفة فصعدت وانا في زاوية الغرفة من تلك الفاكهة المذكورة فعرفت
انها بقية الكريمتين ورأيت في الغرفة السبحتين المذكورتين وذكر بعض النساء الخيرات انها رأت النبي صلى الله
عليه وسلم فاطالت الكلام ثم قالت ما اشتهي ان افارقك فاخذ ترابا ابيض من جدار القبلة ووضع في كفه اليسرى
ثم نحت في الارض بكفه اليمنى فنبع ماء فغرف غرفة بكفه اليمنى وعجن به التراب الذي في اليسرى واخذ السبحة التي كانت
معها فلطخها بذلك الطين ثم وضع السبحة على جبينها بان احد طرفيها على صدره والآخر على وجهه ثم اعطاها اياها وقال لها
ان اردت ان لا تفارقيني فلا تفارقي هذه السبحة ثم استيقظت واثر الطين في السبحة واخبر في بعض الاخيار وهو
زوج تلك المرأة ان اثر الطين المذكور باق في السبحة قلت والظاهر انه صلى الله عليه وسلم اراد بملازمة السبحة ملازمة التسبيح بها
قلت ومنها حسن التحجج على اتخاذ السبحة وتحسينه لان من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقد رأى الحق فان الشيطان لا يتمثل به



على ما اخرجه ثقات الاعلام فمن راى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يستحسن شيئا لم يدل الدليل الصحيح على كونه
قبيحا فهو حسن وما رآه النبي صلى الله عليه وسلم حسنا فهو عند الله حسن **الفصل السادس في دفع الشبه**
الواردة الباعثة على قبح اتخاذ السبحة **فمنها** انه لم يكن في العهد النبوي فيكون بدعة وكل بدعة ضلالة **وجوابه**
ان البدعة التي حكم عليها بالضلالة انما هي البدعة الشرعية وهي ما لم يوجد في القرون الثلثة ولم يدل عليه دليل
من الادلة الاربعة كما حققته في رسالتي اقامة الحجة على ان الاكثار في التعبد ليس ببدعة واتخاذ السبحة وعد
الاذكار بها كذلك ليس كذلك اما اولا فلان احاديث مطلق العد على جوازه واما ثانيا فلوجود نظيره عن
ابي هريرة وغيره واما ثالثا فلاتخاذ الحسن البصري وفي عهد الصحابة به واما رابعا فلتحسين النبي صلى الله
عليه وسلم اتخاذه على احد الاحتمالين في نعم المذكر السبحة واما خامسا فلوجود تجويز ذلك من النبي
صلى الله عليه وسلم في المنام حسب ما رآه الاعلام **ولوجه آخر** لا شبهة في وجودها في عهد الصحابة
والتابعين من غير نكير منهم على المتخذين وما وجد في عهد الصحابة على هذا الطريق فليس ببدعة
على التحقيق لحديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وغير ذلك من الاخبار التي ذكرتها في رسالتي
تحفة الاخيار في احياء سنة سيد الابرار **ولوجه آخر** لا ريب في ان السبحة اتخذها جماعة من التابعين
واتباعهم ومن بعدهم من جماعات الفقهاء والمحدثين والمتصوفة الناسكين واستحسنوها ولازموها
ولم يرد احد منهم انهم استقبحوها وما كان كذلك فهو ليس بضلالة بل هو حسن لا محالة لقول ابن مسعود
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن اخرجه احمد والبزار والطيالسي والطبراني وابو نعيم وغيرهم بل اسنده
محمد في الموطا الى النبي صلى الله عليه وسلم فان المراد بالمسلمين فيه زبدتهم وعمدتهم وهم العلماء بالكتاب
والسنة الاتقياء عن الشبهة والحرام كذا قال القاري في المرقاة شرح المشكوة **ومنها** ان في اتخاذ السبحة

شبهة الرياء والسمعة فيجب اجتنابها وترك الاخذ بها **وجوابه** ان اتخاذها اذا كان مفضيا الى الرياء فلا ريب في الامتناع عنها
وكذلك كل تطوع او مباح اذا افضى الى الرياء واجب الامتناع والكلام فيما اذا خلا عن هذه الشبهة لاسيما اذا اقترن به التشبه
بالاجلة **ومنها** انه لو كان فيه حسن لما اتخذها النبي صلى الله عليه وسلم وهدى اصحابه اليها واذ ليس فليس **وجوابه** انه ليس ان
كل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه فهو ليس بحسن فان ما رغب اليه او قرر عليه او دل على نظيره او جد بين يديه ايضا حسن
ومنها ان بعض الفقهاء قد حكم على ان مطلق العد بدعة فما بالك بالعد بالسبحة والامر اذا دار بين الحسن والابتداع ترك
حذرا عن شبهة الاختراع **وجوابه** ان قول من قال مطلق العد بدعة مردود بنص النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وفعل
اصحابه الاجلة والامر الدائر بين الحسن والابتداع انما يترك اذا تساوى فيه طرفا الحسن والابتداع وههنا قد ترجح جانب
الحسن بالوجوه العديدة فيكون العبرة لها لا لا شبهة ضعيفة **الفصل السابع في فوائد اتخاذ السبحة** **منها** انها مذكرة لله
كما مر **ومنها** الاستعانة على دوام الذكر فان الانسان كلما رآها ذكر انها آلة للذكر فقاده الى ذكر ربه ذكره السيوطي **ومنها**
ان في اتخاذها اقتداء بجماعة المتصوفة المتنسكين والعلماء والمحدثين ومن تشبه بقوم فهو منهم اخرجه ابو داؤد وغيره مرفوعا
الى النبي صلى الله عليه وسلم **ومنها** ان فيه نجاة من المهالك الدنيوية والاخروية كما حكى السيوطي عن بعض الثقات
انه اخبره انه كان مع قافلة في درب بيت المقدس فقام عليهم سرية عرب وجردوا القافلة جميعهم وجردوني معهم فلما
اخذوا عمامتي سقطت سبحة من رأسي فلما رأوها قالوا هذا صاحب السبحة فردوا على ما كان اخذ مني وانصرفت سالما منهم
قال السيوطي فانظر يا اخي الى اهل الآلة المباركة الزاهرة وما جمع فيه من خير الدنيا والآخرة **ومنها** ان فيها داء لا كثر
الاذكار المحدودة الواردة المعدودة كما قال السيوطي المقصود ان اكثر الذكر المعدود والذي جارت به السنة لا ينحصر الا بالة
غالبا ولو امكن حصره لكان الاشتغال بذلك يذهب بالخشوع انتهى **الفصل الثامن في اسامي السبحة** ذكر
السيوطي ان بعض السلف كان يسميها بالمذكرة وكان بعضهم يسميها حبل الوصل وبعضهم رابطة القلوب انتهى **وقال**
اليافعي في الارشاد والتطريز السبحة على ثلثة اقسام مسبحة بالسين المهملة وهي التي يسبح بها ومشبحة بالشين المعجمة وهي البطالة
ومذبحة وهي التي بيد مراء اصحابها يغتاب الناس ويؤذيهم وفي ذلك اقول **شعر** وكم من مسبحات علقت في
حلوق مذبحات للرقاب + لقد في غيبة عمت وطمت + مصيبات بها كم من مصاب + بمقراض من النيران قرض
لسانا ذات قرض واغتياب + انتهى **قلت** وفي بلادنا يقال لها التسبيح اطلاقا لاسم ذي الآلة على الآلة **الفصل
التاسع في حكم عد الآيات والتسبيحات وغير ذلك في الصلوة** **اعلم** ان له صورا الاولى العد باللسان والثانية العد
بالقلب والثالثة العد بالغمز برؤس الاصابع والرابعة العد باليد والخامسة العد بالسبحة ونحو ذلك **اما الاولى**
فهي مفسدة للصلوة اتفاقا صرح به ابن نجيم في البحر الرائق وشيخ زاده في مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر وغيرهما
واما الثانية فهي جائزة غير مكروهة اتفاقا صرح به العيني في منحة السلوك شرح تحفة الملوك وابن نجيم في البحر وغيرهما وكذا

الفوازل والتجنيس والمزيد وغيرها التوفي سنة ... وقد بسطت في ترجمته ذكرته في مقدمة الهداية وغيرها

في المحيط والخلاصة ان الحفظ بالقلب لا يكره وفي الايضاح اشارة الى انه يكره العد بالقلب ايضا لان فيه شغلا بالبال ذكره العيني في البناية شرح الهداية وقال الحلبي في حلية المحلى بعد ما نقل عن غاية البيان ان الحفظ بالقلب لا يكره اتفاقا فما اشار اليه في الايضاح انه يكره العد بالقلب ايضا لان فيه شغل البال والاخلال بالخشوع كما ذكره صاحب المنافع فيه نظر انتهى **قلت** وجه النظر ظاهر فانه بعد تسليم ان الاخلال بالخشوع يوجب الكراهة يقال لا بد ان يكون هذا العد معفوا اقامة لحدود الاذكار الواردة في الصلوات كصلاة التسبيح وغيرها فانه اذا لم يعدها باليد ولا بالخيط ولم يحفظها بالقلب كيف يوديها على حدها **واما الثالثة** ففي ايضا غير مكروهة اتفاقا نص عليه العيني في البناية وابن نجيم في البحر وبه صرح في الخلاصة والبناية وقال قاضيخان قالوا ان غمز رؤس الاصابع لا يكره **واما الرابعة والخامسة** فصرحوا بكراهتها وعدم اباحتها عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا باس به لان المصلي قد يضطر الى هذا لمراعاة سنة القراءة في الصلوة والعمل بما جاءت به السنة في صلوة التسبيح ونحوها وله ان هذا عمل ليس من اعمال الصلوة ولا حاجة اليه لمراعاة سنة القراءة لانه يمكنه ان ينظر في ما يريد ان يقرأ قبل الشروع في الصلوة ولو احتاج اليها عدها باشارة بقلبه ثم من مشايخنا من قال لا خلاف في التطوع انه لا يكره انما الخلاف في المكتوبة ومنهم من قال لا خلاف في المكتوبة انه يكره انما الخلاف في النوافل وقال الفقيه ابو جعفر وجدت رواية عن اصحابنا انه يكره فيهما كذا في المحيط البرهاني وفي النهاية الصحيح انه لا يباح العد اصلا لانه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملا كثيرا فيوجب فساد الصلوة وما ورد في الاحاديث من قرأ في صلوة كذا وكذا مرة قل هو الله احد وكذا وكذا تسبيحة فتلك الاحاديث لم يصححها الثقات واما صلوة التسبيح فقد اوردها الثقات وهي صلوة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر ان يحفظ بالقلب وان احتاج يعد بالانامل حتى لا يصير عملا كثيرا انتهى **قلت** الاحاديث التي ذكر انه لم يصححها الثقات منها ما هي موضوعة فلا عبرة بها ومنها ما هي ضعيفة فتكفي للعمل بها على ما لا يخفى على من طالع تنزيه الشريعة في الاحاديث الموضوعة وتذكرة الموضوعات لطاهر الفتني وغيرها من الكتب المعتبرة ومجرد عدم تصحيح الثقات لها لا يضرها فان عدم الصحة لا يستلزم بطلانها والحق فالاولى ان يقال الاذكار المحدودة الواردة في الصلوة ان امكن عدها بالقلب كاذكار صلوة التسبيح يكتفى بذلك وان لم يتيسر ذلك للكثرة يعدها بالرؤس فانه غير مكروه بالنصوص وان اضطر الى العد باليد يعمل بقيودها كما نقله صاحب الحاوية عن قاضيخان **وفي البحر الرائق** يكره عد الآيات والتسبيح وكذا السور لانه ليس من اعمال الصلوة واطلقه فشمل العد في الفرائض والنوافل جميعا باتفاق صاحبيه في ظاهر الرواية وروي عنهما في غير ظاهر الرواية ان العد باليد لا باس به كذا في العناية وغيره لكن في الكافي قالا لا باس نجزم به عنهما انتهى **قلت** وكذا ذكره بصيغة الجزم برهان الدين محمود بن احمد البخاري في المحيط البرهاني وذكره عمر الصدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز في شرح الجامع الصغير بلفظة عن وكذا ذكره تلميذه صاحب الهداية وقال العيني في شرحها ذكره بكلمة عن اشارة الى ان خلافهما ليس من ظاهر الرواية ولذا لم يذكر الجه خلافهما اصلا وعن ابي يوسف لا باس به

في النفل ومثله عن ابي حنيفة ذكره في التحفة وفي التجريد ذكر قول محمد مع ابي حنيفة انتهى وفي الحلية لفظ الذخيرة قال
الفقيه ابو جعفر وجدت رواية عن اصحابنا انه يكره فيهما وهو في الخانية معزو الى ابي حنيفة فقط ونقل فيها عن
ابي يوسف وحده انه لا باس به في المكتوبة والتطوع ولم يذكر محمدا مع واحد منهما وقد اختلف فيه فقيل هو مع
ابي حنيفة وممن ذكره معه القدوري في التجريد بل ذكر في البدائع انه ذكره في الجامع الصغير معه لكن العبد الضعيف
لم يره فيه على ما هو رواية فخر الاسلام وقيل هو مع ابي يوسف وهو المذكور في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام
وقاضيخان والمحيط لرضي الدين والهداية وغيرها لكن بلفظة عن قال شارحوا الهداية وفي ذلك اشارة الى
ان خلافهما ليس في ظاهر الرواية ومن ثم لم ينص صدر الاسلام وشمس الائمة السرخسي خلافهما قلت لكنه
في الحاوي القدسي بصيغة جزم انتهى وفي البحر قالوا محل الخلاف انما هو العد باليد كما وقع به التقييد في
الهداية سواء كان باصبعه او بخيط يمسكه اما الغمز برؤس الاصابع والحفظ بالقلب فلا يكره اتفاقا والعد باللسان
مفسد اتفاقا وقيد بالآي والتسبيح لان عد غيرهما مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان انتهى وفي النهاية
قيد باليد لان المكروه العد بالاصابع او بخيط يمسكه اما الغمز برؤس الاصابع او الحفظ بالقلب فلا يكره كذا
في المحيط والخلاصة وخص الآي والتسبيح بالذكر لان عد غيرهما مكروه بالاتفاق وفي ملتقى البحار لو حرك اصابعه
باليد تحريكا بليغا بحيث لو نظر الناظر اليه من بعيد ظن انه في غير الصلوة تفسد صلاته فاذا لم يكن بليغا يكره انتهى
وفي الحلية وجه القول بعدم الكراهة ما ذكر في الامام عن عطاء بن السائب عن ابيه عن ابن عمر قال رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يعد الآي في الصلوة قال ابو موسى الاصبهاني هذا حديث غريب ووجه القول
بالكراهة في المكتوبة دون النفل ما رواه مكحول عن ابي امامة وواثلة بن الاسقع قالا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن عد الآي في المكتوبة ورخص في السبحة قال في الامام ايضا اخرجه ابو موسى الاصبهاني باسناده ووجه القول
بالكراهة مطلقا ان في العد باليد ترك سنة اليد وذلك مكروه وايضا هو ليس من اعمال الصلوة وكثيره مفسد
فقليله مكروه واجيب عن الاول بان الامام احمد قال عطاء بن السائب اختلط في آخر عمره فلا يحتج بحديثه الا اذا
علم ان ذلك كان قبل الاختلاط وهذا مما لا يعلم مع غرابته قلت ويمكن ان يقال ايضا انه واقعة حال فلعل ذلك
كان منه في اول الامر حين كان العمل مباحا في الصلوة مع انه ليس نصا في الاصابع فيجوز ان يكون بغمز رؤس
الاصابع ثم الذي في سنن ابي داود والنسائي والترمذي باسناد حسن عن عبد الله بن عمرو بن العاص رأيت
رسول الله يعقد التسبيح زاد ابو داود بيمينه وليس فيه في الصلوة واما الثاني فلا يتم الجواب عنه بان المراد
انه رخص برؤس الاصابع ونحوها في النافلة لان الفرض ان العد بغمز رؤس الاصابع ونحوها مرخص فيه في
المكتوبة والنافلة بل الحق انه ان ثبت هذا على وجه يقوم به الحجة في مثل هذا المطلوب ترجح القول بعدم الكراهة

في النافلة والا فالقول قول بالكراهة في الصلوة مطلقا مرادا بها الكراهة التنزيهية انتهى **قلت** المروي
في سنن ابي داود وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص قد اخرجه الطبراني عنه بلفظ كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يعد الآي في الصلوة فزاد لفظة في الصلوة وهو على تقدير ثبوته محمول على وقوعه في بعض اوقاته
في تطوعاته والحق ان كراهته ان كانت في المكتوبة تحريمية ففي النافلة تنزيهية لان النافلة تحمل ما لا تحمله المكتوبة
واما تسويتهما في الكراهة التنزيهية كما افاده صاحب الحلية او في الكراهة التحريمية كما يستفاد من النهاية مما يتكلم فيه

الفصل العاشر في ذكر الاقوال في عد الاذكار خارج الصلوة **قال** قاضيخان في فتاواه اختلف المشائخ
في كراهة عد الآي والتسبيح خارج الصلوة انتهى **ومثله** في خزانة المفتين **وفي** النهاية السلف كانوا يختلفون في العد
في غير الصلوة فمنهم من يكره والصواب انه لا ينهى الضعفاء عن العد بالنواة في خارجها انتهى **وفي** البناية قيد بالصلوة
لعدم الكراهة في خارج الصلوة خلافا لفخر الاسلام حيث قال ان عد التسبيح في غير الصلوة بدعة وكان السلف
يقولون تذنب ولا تحصي وتسبح وتحصي انتهى **وفي** شرح النقاية لمحمود بن الياس الرومي السلف كانوا يختلفون
في عد الآي والتسبيح في غير الصلوة فمنهم من كان يكره ذلك ومنهم من يقول بدعة لقول السلف تذنب ولا تحصي وتسبح
وتحصي وقال مشائخنا الصواب ان لا ينهى الضعفاء عن العد بالنواة انتهى **وفي** تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق
للزيلعي اختلفوا في عد التسبيح خارج الصلوة فمنهم من كره ذلك لئلا يكون العد من الرياء واقرب من الاقرار بالتقصير وعن
ابن مسعود انه رأى رجلا يفعل ذلك فقال عد ذنوبك تستغفر منها وفي المستصفى لا يكره خارج الصلوة في الصحيح انتهى
وفي الحلية ثم في شرح الجامع الصغير لقاضيخان اختلف المشائخ في كراهة العد خارج الصلوة فقيل يكره لقول السلف
تذنب ولا تحصي وتسبح وتحصي وعن عمر انه لما رأى من يفعل ذلك قال اعدد ذنوبك واستغفر منها وانت مستغن
عن عد التسبيح وقيل لا يكره قال في المستصفى وهو الصحيح لانه اسكن للقلوب واعجب للنشاط انتهى وفي خزانة الاكمل بعد
ان حكى الخلاف بين الامام وصاحبيه في الكراهة في الصلوة واجمعوا انه لا ينهى الضعفاء عن عدد النوى التسبيحات
خارج الصلوة فانه اسكن للقلوب **قلت** والظاهر عدم الكراهة خارج الصلوة مطلقا لحديث عبد الله بن عمرو الذي
رويناه آنفا ولما عن يسيرة قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكن بالتسبيح والتهليل واعقدن بالانامل فانهن
مسئولات مستنطقات ولا تغفلن فتنسين الرحمة اخرجه الترمذي بهذا اللفظ وقال حديث غريب انما نعرفه من حديث
هانئ بن عثمان ورواه ابو داود ولفظه ان النبي صلى الله عليه وسلم امرهن ان يراعين بالتكبير والتقديس وان
يعقدن بالانامل فانهن مسئولات مستنطقات وحسن النووي اسناده ولما عن سعد بن ابي وقاص انه
دخل مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم على امرأة وبين يديها نوى او حصى تسبح به فقال الا اخبرك بما هو ايسر عليك
من هذا او افضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في الارض الحديث رواه ابو داود و

والترمذي والنسائي وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد فلم ينههما عن ذلك وانما ارشدهما الى ما هو ايسر وافضل
ولو كان مكروها لبين لها وما عن عمران ثبت لا يعارض هذا كما هو غير خاف على المتامل انتهى **قلت** يشير بهذا الى
ما ذكره شيخه ابن الهمام في فتح القدير ان قول الصحابي حجة عندنا فيجب تقليده اذا لم ينفه شئ من السنة وههنا
النفي المستفاد عن اثر عمر و بن مسعود قد نفته الاحاديث الصحيحة الثابتة المجوزة للعد فعلا وتقريرا فلا يوخذ بهما هذا اذا
ثبت الاثران بالسند الثابت والا فلا يجوز معارضة الاحاديث المرفوعة الثابتة بهما مع ان دلالتهما على المنع والكراهة
موضع التنازع بل الظاهر انهما من قبيل سد الذرائع وارشاد ان الاهم تقديم الاهم فالاهم **والحاصل** ان
في عد الاذكار خارج الصلوة لاصحابنا الحنفية اقوالا ثلثة الكراهة مطلقا وعدم الكراهة مطلقا ما لم يستلزم رياء والتفصيل
بين الضعفاء والاقوياء والظاهر بل الصحيح الذي لا يجوز غيره والصواب الذي لا يصح غيره هو عدم الكراهة مطلقا
لدلالة الاحاديث الصحيحة على ذلك اشارة ونصا واما القائلون بالكراهة مطلقا فليس عندهم دليل يدل على ذلك
ولا يثبت كراهة شئ بدون ذلك وغاية ما تعلقوا به قول بعض الصحابة وكلام بعض السلف من اهل الانابة ودلالتهما
على ما فهموه ممنوع وبعد تسليم ذلك الاخذ بهما مع مخالفة ما هو اقوى منهما مقدوح والعجب منه قولهم بكونه بدعة مع
وروده في السنة فهل يقول احد لامر ارتكبه النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه وقرر عليه غيره انه مكروه او بدعة بل لو لم يثبت
ذلك عن الحضرة النبوية وثبت من فعل بعض الصحابة كفى في ارتفاع اسم البدعة فكيف وقد وجد ههنا الامران
بشهادة البرهان وغاية العذر ممن ذهب الى الكراهة عدم الاطلاع على الاحاديث السابقة واما ما في خزانة الروايات
نقلا عن المسافري في تعليل الكراهة لما روى انه صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسبح فقال تسبح وتحصي وتذنب
ولا تحصي انتهى فغير معتمد عليه فانه لم يوجد هذا القول مرفوعا انما هو كلام لبعض الصحابة موقوف عليه ولا يخفى على
الناظر المتبحر في خزانة الروايات من الاخبار الواهيات والاحاديث المختلقات فلا عبرة له في هذا الباب عند
الثقات وان صح ذلك مرفوعا كان الكلام كالكلام فلا يكون قادحا في المرام ولعلك تفطن من ههنا
انه لا عبرة لمذهب التفصيل لفقدان الدليل **الخاتمة** في امور متفرقة باقية **فائدة** قيل العقد بالانامل افضل
من السبحة وقيل ان امن من الغلط فهو اولى والا فهي اولى كذا ذكره القاري في المرقاة شرح المشكوة
قلت القول الاخير بالحق احرى وما سواه اخرى **فرع** يجوز ان يكون خيط السبحة من الحرير لان المحرم انما
هو اللبس لا مطلق استعمال الحرير **قال** محمد امين الشامي في رد المحتار حاشية الدر المختار في الدر المنتقى لا تكره
الصلوة على سجادة من الابريسم لان الحرام هو اللبس اما الانتفاع بسائر الوجوه فليس بحرام كما في صلوة الجواهر
واقره القهستاني وغيره **قلت** ومنه يعلم حكم ما كثر السوال عنه من بند السبحة فليحفظ فقوله هو اللبس اي لو حكما
كما في القنية استعمال اللحاف من الابريسم لا يجوز لانه نوع لبس بقي الكلام في بند الساعة التي تربط به وتعليقه

١٥

٢ قوله خزانة الروايات [illegible]

الرجل على رثوبه والظاهر انه كبند السبحة الذى تربط به تامل ومثله بند المفاتيح وبنود الميزان وليقة الدواة وكذا الكتابة في ورق الحرير وكيس المصحف والدراهم ومايغطى به الاوانى وماتلف فيه الثياب وهو المسمى بقجه ونحو ذلك مما فيه انتفاع بدون لبس اوما يشبه اللبس انتهى وفي الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر المكى الهيتمى الشافعى يحل نحو الجلوس على الحرير بحائل ولو رقيقا ومن استعماله المحرم التدثر به ويحل حمل الطراز منه على الكم اذا كان بقدر اربعة اصابع وخيط السبحة وعلم الرمح وكيس المصحف انتهى عجيبة اخرج ابن عساكر على ماذكره السيوطى كان فى يد ابى مسلم الخولانى سبحة يسبح بها فنام والسبحة فى يده فاستدارت والتفت على ذراعه وتدور وتقول سبحانك يا منبت النبات ويا دائم الثبات فقال هلمى يا ام مسلم وانظرى الى اعجب الاعاجيب فجاءت وهى تدور وتسبح فلما جلست سكتت قال المؤلف عفا الله جرائمه وقبل حسناته هذا آخر الرسالة اتممتها فى ثلث جلسات خفيفة آخرها فى يوم الاربعاء الخامس والعشرين من جمادى الاولى من شهور السنة الثانية والتسعين بعد الالف والمئتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله واصحابه اجمعين ط

تمت

التسبيح والتقديس لله السبوح القدوس الذى يسبح له ما فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم والتصلية والتسليم على من خوطب فى القرآن الكريم بانك لعلى خلق عظيم وعلى آله وصحبه الهداة الى الصراط المستقيم وبعد فان احسن ما سطرته فى بيان السبحة والتسبيح وما يتعلق بهما من المعانى والاحكام اقلام الاعلام فى ميادين الطروس وحاكته دقائق الافهام عن حقائقها التى تبتهج بها النفوس هذه الرسالة المسماة بنزهة الفكر فى سبحة الذكر الملقبة بهدية الابرار فى سبحة الاذكار مع تعليقاتها الموسومة بالنفحة بتحشية النزهة على حاشيتها قد الفهما تاج العلماء الاعلام مقتدى الفضلاء الكرام وارث العلوم كابرا عن كابر الحائز من الكمالات ما قصرت عنه عقول الاكابر علامة الزمان ترجمان الحديث والقرآن كاشف اسرار الفروع والاصول واقف غوامض المعقول والمنقول مجمع الفضائل والكمالات مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى دام بالفيض الصورى والمعنوى وطبعتا بامر الشيخ الكريم صاحب الفيض العميم المولوى محمد خادم حسين احسن الله اليه فى الدارين تحت ادارة المدير المتوكل على ربه القدير الخان المنيع الشان محمد عبد الرحمن خان فى المطبع النظامية الواقعة فى الكانفور صينت عن الحوادث والشرور سنة تسع وتسعين بعد الالف والمئتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم بعد ما فنى الى فقين الى تعاقب الملوين ط

وجه الختم على الخاتمة
ليعلم ان هذا الكتاب مطبوع فى المطبع النظامى الواقع فى الكانفور لا فى غيره فقط

النفل خاصة دون الباقيين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي الماهية او الفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيد السلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب ردا له على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجئ واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الواحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي عند الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص ايضا منها الكافرة بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبر غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص وكذا لنا في هذا المقام

ضابطتان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول
في حق الاوصاف كالايمان والملك والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التوضيح
ان هذا الفرع لفظي اذ لا يقول الشافعي بتحرير رقبة في الظهار وانما يقول تحرير رقبة مؤمنة
فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة
عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال وفي الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة
عامة فانها تعم لكل من وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها بحسب
العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة
اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان
الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله
تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة
كما اذا قال والله لا اتزوجن امراة كوفية يتزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما
كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة
في الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين ولما قال كوفيا
عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة
موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا
ايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقض الاشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله اقربكما فيه
لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث
وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اى عبيدى ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا
الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة
فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى ضربته
فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب
جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى فى تعيين
واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان فى الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة
وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون اى فلا يعم ويصار الى اخص
الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل الوصف
لان ايا موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل لانه فى الاول
وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية الا ترى ان فى قوله لا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع
ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك واجيب بان الضرب
يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما فهو
مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل فى الفرق
بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه
فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب
فلا ينبغى له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما
لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك
اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس
كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه

٧٩

على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا
خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريف والمعهود
الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقيم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق
حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا
كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة
والزانية والزاني وامثاله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله
اوجبت العموم اي بهذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه
يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق
ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج
امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة
ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الآية فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي رح لابد ان يصرف الى الفقراء الثلثة
والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة
التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث
العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف
باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق
فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة
والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود
م والمقدر خلافه لانه قدر انها اعيدت نكرة ٢٤ قوله لان اللام الخ على الثانية

مذكور فيما سبق ومثال ما تين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر

اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين

وهو معنى قول ابن عباس رضي مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر سه

اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح + فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح + وقال فخر الاسلام

عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قولنا ان مع زيد

كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت

نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه

وهو باطل ولم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة

شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني

غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا

فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم

ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن

والثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء

اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك

الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة

كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثال فلك ثم بعد ذلك ذكر المصرح اقصى ما ينتهي اليه التخصيص

في العام وكان ينبغي ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه

اخره عنها فقال وما ينتهي اليه الخصوص نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان

النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او الملحق به

٨١

كالجموع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن الواحد ايضا لفات اللفظ عن مدلوله كالمراة والنساء
نشر على ترتيب اللف فالمراة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس
وينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء
منكرا مما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها
الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده
وقال بعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة اجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان
للبنتين وللاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان الام من الثلث الى السدس
كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت وتتبع الميراث تبعية النفل
للفرض فان اوصى لموالي فلان له موليان اولاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او على سنة
تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف
فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب
الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن
مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل